

*Abilio Barbero y
Marcelo Vigil*



**La formación
del feudalismo
en la Península
Ibérica**

Editorial Crítica

ABILIO BARBERO Y MARCELO VIGIL

LA FORMACIÓN
DEL FEUDALISMO
EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

EDITORIAL CRÍTICA

Grupo editorial Grijalbo

BARCELONA

- 1.ª edición: junio de 1978
- 2.ª edición: abril de 1979
- 3.ª edición: noviembre de 1982

Cubierta: Alberto Corazón

© 1978: Abilio Barbero de Aguilera, Madrid
Marcelo Vigil Pascual, Salamanca

© 1978: Editorial Crítica, S. A., calle Pedró de la Creu, 58, Barcelona-34
ISBN: 84-7423-058-6

Depósito legal: B. 37.378 - 1982

Impreso en España

1982. - INELVA, S. A., Paseo de Carlos I, 142, Barcelona-13

INTRODUCCIÓN

En este libro que hemos titulado *La formación del feudalismo en la Península Ibérica* se pretenden abordar diversos aspectos de las transformaciones sociales que tuvieron lugar en el territorio peninsular en un amplio período de tiempo, que se corresponde en parte con lo que convencionalmente se suele designar Edad Antigua y Edad Media. El título ha sido elegido cuidadosamente. Intentamos explicar la formación del feudalismo en la Península Ibérica y no su origen. La palabra origen ha sido utilizada en relación a un hecho o hechos concretos que darían lugar a la generación del feudalismo, mientras que con el término formación queremos poner de manifiesto el carácter de proceso histórico que tuvo el feudalismo. No se puede partir en este caso de un hecho o hechos singulares, sino que hay que referirse a un determinado desarrollo de los elementos que componen el conjunto de la sociedad. En lugar de España hemos preferido el término Península Ibérica, para que no haya confusiones de identidad entre el actual Estado español y las diferentes realidades políticas existentes en la Península durante el espacio de tiempo que estudiamos: el Imperio Romano, los reinos suevo y visigodo, los territorios bizantinos, el Estado musulmán de Córdoba en sus diversas fases, y los Estados cristianos del norte.

Todas estas circunstancias y la complejidad de las formaciones sociales existentes hacen imposible una elaboración exhaustiva del tema propuesto. Somos conscientes, por consiguiente, de las limitaciones que un estudio de este tipo puede tener. Creemos que fácilmente puede advertirse que en este libro existen dos partes. La primera va dedicada al estudio de la formación del feudalismo desde fines del Imperio Romano hasta la invasión musulmana. En ella se trata de la formación de las relaciones de dependencia feudales a

todos los niveles, a partir fundamentalmente de la sociedad romana esclavista. La segunda parte tiene por objeto el esclarecimiento de la formación de las relaciones feudales en los territorios donde la romanización había sido escasa y la sociedad esclavista apenas había incidido en la organización social indígena. Se trata de dos caminos diferentes para la formación del feudalismo y, por lo tanto, con diversas peculiaridades. Entre ambas partes dedicamos dos capítulos, uno de ellos, al planteamiento del problema de la invasión musulmana, y otro, a la historiografía astur de finales del siglo ix. Esto nos enfrenta con el ya viejo término de «Reconquista» y las implicaciones que lleva consigo. Por una parte, aludimos a que las relaciones de dependencia que habían dominado en el reino visigodo de Toledo, continuaron en los territorios dominados por los musulmanes en el momento de la conquista y permitieron la consolidación de ésta. Por otra parte, la feudalización del reino astur-leonés llevó consigo la aceptación de una ideología que basaba sus raíces en las concepciones visigodas conservadas por los mozárabes, pero que surgía también de las realidades históricas de la época.

La problemática que desarrollamos en este libro abarca un período que comprendería, como se ha dicho, épocas encuadradas dentro de las divisiones convencionales de Edad Antigua y Edad Media. El carácter de los fenómenos sociales y sus transformaciones no se limitan a ninguna de estas edades específicas. Por consiguiente, no pretendemos que este libro sea ni de historia antigua ni de historia medieval, ni que constituya una mera superposición de problemas que, según las periodizaciones académicas, corresponderían a una edad o a otra. Se trata de una investigación original y no de una exposición del estado de la cuestión resumiendo la bibliografía existente.¹ Tampoco hemos querido designar el libro con términos periódicos acuñados por el uso, como Antigüedad Tardía, Alta Edad Media, prefeudalismo, protofeudalismo y otros a los que nos tiene acostumbrados, sobre todo, la historiografía alemana. Simplemente pretendemos explicar cómo se formó el feudalismo en la Península Ibérica en un período de tiempo que, según las fechas más antiguas y más modernas aducidas en el libro, abarcaría desde el siglo iv al siglo xi.

Además, esta organización homogénea del libro está en relación

1. Un último ejemplo de este tipo de obra lo constituye el libro de J. Orlandis, *Historia de España. La época visigótica*, Gredos, Madrid, 1977.

con el procedimiento de trabajo en colaboración que ya hemos realizado en otras obras. Esto quiere decir que los «temas más antiguos» y los «más medievales» no han sido elaborados independientemente por cada uno de los autores. Este trabajo, como otros publicados anteriormente, ha sido llevado a cabo por ambos. Tanto la selección del material como su interpretación y exposición ha sido una tarea conjunta, fruto de discusiones sobre los problemas fundamentales que han surgido de manera común. Incluso en obras hechas de forma individual se puede observar una línea general de interpretación que es idéntica a la que aparece en los trabajos hechos en colaboración. La tarea de un estudio de las relaciones sociales en el sentido de profundizar en los aspectos históricos en su forma más general para llegar a una comprensión de la historia de la Península Ibérica, nos la propusimos ya en 1962. Por esta razón, la coherencia tanto en las investigaciones comunes como en las individuales es manifiesta. También queremos señalar que algunas de las partes de que se compone este libro fueron elaboradas e incluso redactadas hace años, en tanto que otras lo han sido recientemente. Algunos fragmentos fueron leídos a amigos, compañeros, y a alumnos o discípulos que trabajaban o siguen trabajando con nosotros. Al ir desarrollando las líneas generales de investigación que nos propusimos, íbamos redactando puntos concretos pero muy relacionados entre sí. Parte los publicamos como artículos, pero el planteamiento de las cuestiones históricas que aparece en ellos está en íntima relación con el de este libro. Forma parte de una misma obra, aún no acabada, y que tenemos la intención de continuar en otras publicaciones. La tarea es inagotable y los aspectos de la problemática tratada, tanto en artículos como en el libro, se guían por un pensamiento subyacente a todo el conjunto de las investigaciones, y que siempre está implícito en ellas. Cuestiones íntimamente relacionadas con lo publicado, y que aquí no tratamos, se encuentran ya elaboradas o en vías de elaboración. Esto supone una continuidad en los planteamientos y en los objetivos de nuestra investigación histórica.

Como nuestros trabajos anteriores, este libro ha sido hecho directamente sobre las fuentes. En las ocasiones que recogemos una idea o sugerencia de un autor que ha sido fecunda para nuestra investigación, lo hacemos constar así, y también nos extendemos sobre las opiniones de autores que tratan acerca de cuestiones que nos vemos obligados a discutir o rechazar. En lo que respecta a los períodos

romano y visigodo la mayoría de las fuentes utilizadas son de tipo jurídico civil y canónico. Para utilizar estas fuentes correctamente era necesario, por lo tanto, el estar familiarizado con la historia de las instituciones y del derecho. Sin embargo, los conceptos jurídicos y las instituciones de todo tipo no son el objeto de nuestro conocimiento, sino un instrumento de trabajo a través del cual podemos llegar a conocer las relaciones sociales que tienen un contenido económico, y también las relaciones de poder con un significado político. Además, hemos tenido muy en cuenta el encuadre ideológico en el que se expresan las realidades socioeconómicas y políticas. Como ya hemos dicho, este trabajo es solamente una parte de una obra iniciada anteriormente y que no ha sido concluida. Existen temas que no abordamos en este libro y de cuya importancia somos conscientes, como el monacato visigodo y las diversas formas en que se manifestó en el medio social correspondiente. Se podrían añadir otros problemas que completarían la comprensión de la sociedad, como los diversos tipos de compensaciones económicas por crímenes, y un estudio en profundidad de la organización tributaria y del aparato estatal. Por otra parte, queremos hacer algunas precisiones sobre el empleo del término godo o visigodo, que lo utilizamos para designar a los habitantes del reino visigodo de Toledo, a no ser que lo usemos explícitamente en un sentido étnico, al referirnos a los godos como pueblo o nación. En la segunda parte del libro hemos tenido que recurrir a fuentes de la procedencia más diversa para reconstruir la organización de la sociedad y sus cambios. Hay espacios temporales sobre los que la documentación es inexistente o escasísima. Las fuentes narrativas son tardías y hemos tenido que analizarlas exhaustivamente, luchando contra la manipulación de que la historia local fue objeto, hasta llegar a una reconstrucción coherente. Para ello nos hemos tenido que ayudar de la etnología, seleccionando las obras que nos han parecido básicas, e insistiendo siempre en que nuestro trabajo no era de etnólogos o antropólogos, cuyo objetivo fuera averiguar las simples relaciones de parentesco, sino que hemos utilizado los conocimientos etnológicos o antropológicos con un sentido histórico que se refiere a la sociedad en su conjunto. En cuanto a las fuentes documentales hemos seleccionado algunas de las más significativas, y podríamos haber añadido otra mucha documentación que confirmara nuestros planteamientos. Esto se puede comprobar examinando colecciones documentales que no hemos utilizado como

las de Santillana, San Millán, Oña, Cardeña o Sahagún. También hemos tenido presentes, aunque aparentemente no los tratemos de manera explícita, otros problemas como el de la presura y su evolución, y el de las behetrías, que se hallan implícitos en la problemática general del trabajo que estamos realizando.

No ignoramos que el empleo de la palabra feudalismo para designar a la organización de la sociedad que se formó y prevaleció en la Península durante varios siglos, puede suscitar ciertos reparos. Es de sobra conocida la opinión común de que en la Península Ibérica no existió feudalismo excepto en Cataluña. El sentido restrictivo de feudalismo para España ya se planteó a comienzos del siglo XIX, como ha expresado de manera muy lúcida Josep Fontana al tratar de la disolución de los señoríos. De esta discusión comenzada en 1811, y continuada en 1813 y 1820, «va a surgir toda una literatura que trata de dar apoyo doctrinal e ideológico a la defensa de la propiedad señorial, utilizando unos argumentos que van a tener una larga vida, como que de este debate, y del propósito de frustrar a los campesinos en sus aspiraciones, nace la interpretación que va a afirmar que “nunca tuvo España una verdadera y perfecta organización feudal”, destinada a sostener una versión restrictiva de lo que es “feudalismo” que salvaguardase para los grandes terratenientes de la aristocracia española su “propiedad”. Conscientes de ello o no, los historiadores que hoy disputan acerca del sentido que hay que dar a unas palabras como “feudal” o “feudalismo” no hacen otra cosa que adoptar la interpretación de los señores o la de los campesinos. Para los primeros, sólo era feudal la jurisdicción; para los segundos, la explotación de que eran víctimas».²

A pesar de que nuestra concepción del feudalismo se irá exponiendo a lo largo del libro en sus diversos capítulos, queremos expresar brevemente aquí lo que entendemos por feudalismo. El primer problema que se plantea es si el feudalismo es simplemente un sistema institucional o se refiere a la organización de la sociedad en su conjunto. En los siglos XVIII y XIX se entendía por feudalismo toda la organización económica, social y política del «antiguo régimen», que se expresaba, por lo tanto, en un ordenamiento jurídico e institucional feudal. Nosotros utilizamos la palabra feudal en este

2. J. Fontana, *La Revolución Liberal (Política y Hacienda, 1833-1845)*, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1977, pp. 285 s.

mismo sentido, enraizando así con una tradición que viene de lejos. Sin embargo, el tecnicismo jurídico surgido de la escuela histórica del derecho ha restringido la palabra feudal a un sistema de instituciones feudovasalláticas que sólo tendría vigencia en ciertas partes de Europa entre los siglos x y XIII. De esta forma, Ganshof define el feudalismo como «un conjunto de instituciones que crean y rigen obligaciones de obediencia y servicio —principalmente militar— por parte de un hombre libre llamado vasallo, hacia un hombre libre llamado señor, y obligaciones de protección y sostenimiento por parte del señor respecto del vasallo, dándose el caso de que la obligación de protección y sostenimiento tuviera la mayoría de las veces como efecto la concesión por parte del señor al vasallo, de un bien llamado feudo».³

Sin embargo, Marc Bloch ya en 1931 había expresado sus dudas de que el feudo pudiera ser considerado como la institución más significativa del feudalismo. «El adjetivo *feodalis* (que se refiere a feudo) y el sustantivo francés *féodalité*, usados en el sentido restrictivo de una cualidad peculiar a un feudo, datan el primero de la Edad Media, el segundo probablemente del siglo xvi. Pero no fue con anterioridad al siglo XVIII cuando surgió la costumbre de emplear para designar a todo un sistema de organización social, bien expresiones compuestas como régimen feudal, gobierno o sistema feudales, o bien, un poco más tarde, sustantivos abstractos tales como *féodalité* o feudalismo. Los historiadores alemanes en general han adoptado *Lehnwesen*, de *Lehn*, el equivalente alemán de feudo. La extensión del uso de una palabra derivada de una institución peculiar, el feudo, que escasamente puede ser considerada como la institución central y la única significativa del feudalismo, para caracterizar el régimen social que prevaleció ampliamente durante la Edad Media, y más particularmente desde el siglo x al XIII, en la mayor parte de la Europa occidental y central, se puede atribuir principalmente a la influencia de Montesquieu. Aunque Montesquieu consideraba el establecimiento en Europa de “leyes feudales” como un fenómeno *sui generis*, “un acontecimiento que sucedió una vez en el mundo y destinado quizás a no volver a ocurrir de nuevo”, los sociólogos modernos y los historiadores de historia comparada han detectado en otras civilizaciones la existencia de instituciones análogas a las de la Edad

Media. Por consiguiente, el término feudalismo ha llegado a aplicarse a un modo de organización social que puede aparecer en diversas formas en diferentes períodos y entornos. El feudalismo europeo medieval, sin embargo, sigue siendo el modelo de todos los sistemas feudales, tanto como el mejor conocido.»⁴ Aquí se puede apreciar cómo Bloch rompe en parte con la corriente institucionalista al afirmar que, ya desde el siglo XVIII, términos como régimen feudal o *féodalité* se aplicaban a toda la organización social. No obstante, con anterioridad a Montesquieu, Giambattista Vico consideraba la organización feudal en un sentido amplísimo como la base de la sociedad desde épocas muy remotas. Señalaba la identidad entre feudo y beneficio, y la importancia de las relaciones de dependencia material y personal entre las clases más altas y más bajas según los principios feudales. Vico va aún más allá, al dar una explicación del poder político a partir de una subordinación en órdenes supuestamente feudales, como resultado del antagonismo entre los grupos más altos y más bajos de la sociedad.⁵ Es decir, que para Vico, «los pasajes citados, la sociedad, como un conjunto unitario, está organizada de manera feudal.

Como puede verse, la extensión del carácter restrictivo institucionalista del término feudal es posterior al más amplio que se aceptaba en el siglo XVIII y en el XIX, especialmente por parte de los adversarios del antiguo régimen. No cabe duda de que las aportaciones de los historiadores del derecho y de las instituciones al conocimiento del feudalismo han sido grandes. Pero, si tan sólo se pudiera aceptar que hay feudalismo cuando se utiliza expresamente la palabra feudo con su carga de prestaciones militares, llegaríamos al contrasentido de que esta palabra, en su acepción etimológica más estricta, no podría sino aplicarse al ganado o a los bienes muebles.⁶

En lo que respecta a la Península Ibérica, los historiadores de las instituciones han admitido la existencia de instituciones feudo-vasalláticas con vocablos diferentes de feudo, en Castilla y León, aunque en estos reinos no se produjera el feudalismo. Estas institu-

4. «European Feudalism», *Mélanges Historiques*, I, SEVPEN, Paris, 1963, p. 177. Publicado originalmente en *Encyclopaedia of the Social Sciences*, VI, 1931, pp. 203-210.

5. *Una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, Sección segunda, 262 y 263, Aguilar, Buenos Aires, 1964^a, I, pp. 173 s.

6. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, Éditions de Minuit, Paris, 1969, pp. 56 ss. sobre el origen de la palabra feudo.

ciones con contenido militar se darían entre los caballeros y los miembros de la nobleza en general, y serían designadas con diferentes términos como prestimonio, honor, tenencia y, muy excepcionalmente, feudo. De todas formas, se sigue conservando el sentido restrictivo dominante entre los institucionalistas. Por eso se afirma que hay instituciones feudovasalláticas, pero no feudalismo. Esto quiere decir que como historiadores rechazan una concepción orgánica y unitaria de la sociedad, limitando estos conceptos a las relaciones de dependencia entre los miembros de las clases más altas.⁷

Otro vocablo que ha hecho fortuna para describir la sociedad feudal ha sido el de señorío y sus derivados. Feudal y señorial serían organizaciones o regímenes sociales diferentes que coexistirían en algún momento, aunque no se hayan puesto de acuerdo todavía los investigadores, si lo señorial englobaría a lo feudal o lo feudal incorporaría a lo señorial. Señorío frente a feudo significaría algo diferente, porque su contenido afectaría a relaciones de dependencia existentes entre diversos sectores de la sociedad, sin que implicaran obligaciones militares. De nuevo, a través de esta distinción, se presenta la realidad social de manera dislocada.

Precisamente una concepción unitaria y orgánica de la sociedad, pero también dinámica y contradictoria, articulada por un sistema de relaciones de dependencia, desde lo económico a lo político, eliminaría muchas de las sutiles distinciones y problemas artificiales que se han creado en torno a la sociedad feudal. Nosotros utilizamos las expresiones feudalismo y feudal en su sentido más amplio, y que se refiere al tipo de sociedad al que acabamos de aludir. Por consiguiente, en este libro no hacemos distinciones entre feudal y señorial, ni ponemos el énfasis de lo feudal en el carácter militar que tienen las prestaciones entre los miembros de las clases dominantes. Lo que pretendemos con este trabajo es exponer de manera coherente la formación de las relaciones de dependencia feudales a todos los niveles, desde el económico hasta el político, la correspondencia que existe entre ellas y los sistemas de tipo extraeconómico que son utilizados para mantener las relaciones de poder económico y de poder político. Es evidente que no se puede llegar a cumplir este objetivo si no se

7. Últimamente S. de Moxó ha identificado el feudalismo con lo social, pero lo social para él son las relaciones de dependencia entre la nobleza, con connotaciones militares, y la ideología caballeresca: «Sociedad, estado y feudalismo», *Revista de la Universidad de Madrid*, XX, n.º 78 (1972), pp. 171-202.

entiende lo «social» en su totalidad, como la sociedad en su conjunto. Esta forma de estar articulada la sociedad ha sido muy bien descrita por Dobb: «Para evitar una prolijidad impertinente debe bastar con que postulemos, sin más despliegue de argumentación, la definición de feudalismo que proponemos adoptar en lo que sigue. Ella no destacará la relación jurídica entre vasallo y soberano ni la relación entre producción y destino del producto, sino la relación entre el productor directo (sea éste artesano de un taller o campesino que cultive la tierra) y su superior o señor inmediato y el contenido económico-social de la obligación que los liga. Acorde a la noción de capitalismo que discutimos en el capítulo anterior, esta definición caracterizará a "feudalismo", primariamente, como un "modo de producción"; y esto constituirá la esencia de nuestra definición. Con ello, será virtualmente idéntica a lo que generalmente entendemos por servidumbre: una obligación impuesta al productor por la fuerza, e independientemente de su voluntad, de cumplir ciertas exigencias económicas de un señor, ya cobren éstas la forma de servicios a prestar o de obligaciones a pagar en dinero o en especie, de trabajo o de lo que Neilson denominó "obsequios a la despensa del señor". Esta fuerza coercitiva puede ser el poder militar del superior feudal, la costumbre respaldada en algún tipo de procedimiento jurídico o la fuerza de la ley».⁸ Como puede verse, la clave viene dada por las relaciones de dependencia propias del modo de producción feudal que, como señala Dobb, serían equivalentes a la servidumbre feudal. De hecho, términos relacionados con la servidumbre como *servus* y *servitium* aparecen en cualquier contexto en el mundo feudal, referidos tanto a un contenido de dependencia económica y personal estricta, como a las obligaciones militares de los nobles o servicio de armas. Igualmente la palabra vasallo abarca todos estos sentidos: las relaciones de dependencia existentes entre nobles se denominan vassallaje, y vasallos son también los campesinos dependientes respecto a su señor. Para evitar equívocos, hemos preferido utilizar la expresión relaciones de dependencia feudales frente al término servidumbre.

Consecuentemente creemos que se puede hablar de feudalismo en la Península Ibérica desde fines del Imperio Romano hasta el siglo XIX. Es obvio que el feudalismo no fue un fenómeno estático y,

8. M. Dobb, *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, pp. 53 s. La primera edición inglesa es de 1946.

como demostramos en este libro, la formación de la sociedad feudal se realizó por diversas vías siguiendo un proceso homogéneo en el fondo, pero con manifestaciones peculiares en cada época y en cada región.

Por desgracia, con pocas excepciones, hemos encontrado escasa ayuda en las monografías existentes sobre el objeto de este libro. Esta ha sido una de las razones que ha motivado que nos tuviéramos que apoyar fundamentalmente en las fuentes. En efecto, la investigación histórica realizada en España durante los últimos decenios, por lo que se refiere a las «épocas históricas» sobre las que hemos centrado nuestro trabajo, es en general descorazonadora. Se ha extendido la costumbre de publicar por publicar, observándose una falta de originalidad y, sobre todo, de imaginación en los planteamientos históricos, y una ausencia de pensamiento científico. No se pretende aportar conocimientos nuevos estructurando de manera diferente los datos ya conocidos, sino que reina una erudición que consiste en hacer citas acumulativas de datos y autores. Cada afirmación tiene que ser refrendada por una «autoridad» o varias «autoridades», de forma que el pensamiento creador ha sido ahogado por un fárrago de repeticiones de cosas ya dichas con su nota correspondiente a pie de página. La técnica científica, en el sentido de corroborar toda afirmación ajena a partir de la cual se elabore un conocimiento nuevo, se ha convertido en un mero recetario que hace más «científicos» aquellos trabajos que *más notas tienen* o citan más autores, sobre todo si éstos son más modernos. Lo normal, por consiguiente, ha sido repetir los mismos tópicos con palabras diferentes, con lo que se pretende darles un cierto barniz de novedad; publicar las mismas fuentes y los mismos documentos con las interpretaciones de sus primeros comentadores o editores, y dar a la luz documentación inédita sin pasar de la lectura del documento. Se puede asimismo comprobar que las pretendidas introducciones teóricas o metodológicas consisten en reseñar una detrás de otra opiniones de historiadores muertos o vivos más en boga, estando de acuerdo con todas ellas y sin tener en cuenta que muchas se contradicen de manera flagrante. Así, no es extraño encontrar en estas exposiciones resúmenes de las interpretaciones y explicaciones a problemas históricos dadas por autores tan dispares en sus planteamientos teóricos y metodológicos como Gibbon, Marx, Weber, Rostovtzeff, Lot, Bloch, Boutruche, Dobb, Ganshof, Altheim, Braudel, Duby, Kula y un largo etcétera.

Todo puede caber en este cajón de sastre, y se amalgaman las conclusiones de los autores citados, aceptando todos sus presupuestos en una especie de sincretismo que hace inútil cualquier investigación seria. En gran parte de los casos, la introducción teórica y el desarrollo del trabajo concreto no tienen nada que ver. Es preciso señalar que éstos no son procedimientos exclusivos de los historiadores españoles, sino que se hallan ampliamente extendidos en la historiografía extranjera donde también existe una competencia por el número de páginas publicadas. Actualmente en la investigación española muchas veces lo que se realiza es una aplicación mecánica de modelos elaborados, sobre todo por historiadores franceses, para estudiar aspectos referentes a las economías, las sociedades o las mentalidades. El objetivo de esta acumulación inútil de materia impresa ha solido ser el de conseguir méritos para hacer una rápida carrera académica estimada habitualmente por una obra medida al peso, sin tener en cuenta su valor científico. Una vez conseguidos los puestos académicos ambicionados, se han solido utilizar éstos como trampolín hacia una plataforma de poder que tiene como meta reforzar los supuestos ideológicos del orden establecido.

En cuanto a las interpretaciones de la historia de España, en los últimos años se ha desarrollado una polémica entre dos figuras conocidas de la cultura española: Américo Castro y Claudio Sánchez-Albornoz. En 1948 Castro publicó su libro *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, que fue luego reelaborado y reeditado con el título de *La realidad histórica de España*. Castro valoraba la incorporación de la Península Ibérica al mundo islámico como un hecho fundamental que marcaba un hito en la historia de España. No existiría continuidad entre la España protohistórica, romana y visigoda, con la surgida después de la invasión musulmana. Para él lo español era el resultado de la reunión de elementos cristianos con elementos hebreos y musulmanes, hecho que ocurrió en la época medieval. El equilibrio de estas tres culturas se rompió luego, dando paso a la edad conflictiva de los tiempos modernos, que explicaría las peculiaridades de los españoles y de su «morada vital».

El libro de Castro produjo como reacción la obra del medievalista Sánchez-Albornoz, *España, un enigma histórico*, publicada en 1956. Esta obra está escrita en polémica con la de Castro y trata de demostrar la continuidad de rasgos que el autor considera como españoles desde los tiempos más remotos hasta la actualidad. La historia de

España sería efectivamente un enigma histórico, y el «talante hispano», una herencia peculiar que tendría sus causas en unas raíces milenarias. De esta forma, la realidad de España quedaba ya identificada, y la tarea del historiador sería la de descubrir las proyecciones a través de los tiempos de la «herencia temperamental o contextura vital» de lo hispánico.

Esta disputa ha trascendido los problemas puramente históricos, para centrarse en la «esencia» de España. Las posturas más histórico-jurídicas y nacionalistas de Sánchez-Albornoz y más filológicas y culturalistas de Castro han llevado a un enmascaramiento de la realidad de la historia de España, que se convertiría en algo trascendente, unido a constantes metafísicas o raciales. El problema consistiría, pues, en averiguar cuándo surgieron estas constantes. Para Sánchez-Albornoz existiría un «espíritu español» que infundiría su savia a la historia de España desde los tiempos prehistóricos. No habría cambios en la sociedad española, sino que el espíritu español se manifestaría a través de las épocas con variantes diferentes. Igualmente para Castro los españoles adquirirían en un momento dado su «morada vital» que informaría todas las manifestaciones de la sociedad española. Ambas posturas surgen de postulados idénticos: descubrir la esencia trascendente de lo español y convertirla en algo inalterable, y llevan a las mismas consecuencias, esto es, separar la historia de España, como algo anómalo, de la historia universal. Para nosotros este es un problema artificial que en lugar de plantear los condicionantes reales de la historia de España, lo que hace es convertirlos en una esencia, cuyo conocimiento queda más allá de toda investigación científica. Así España seguiría siendo en ambos casos un enigma histórico, ya se base éste en un espíritu español eterno, ya en una morada vital nacida por coincidencias culturales. No es extraño, así, que uno de estos historiadores, Sánchez-Albornoz, niegue cualquier importancia en la historia a los factores económicos.⁹ Esta postura es coherente con su creencia en un «talante hispano» ancestral, pero es incoherente en cuanto que niega su propia labor como historiador, en muchos aspectos de gran importancia positiva.

Nosotros no pretendemos encontrar una tercera vía para llegar

9. Véase su discurso «Historia y libertad», *Adunanze straordinarie per il conferimento dei premi A. Feltrinelli*, vol. I, fasc. 8: *Accademia Nazionale dei Lincei. Fondo Antonio Feltrinelli*, Roma, 1971, pp. 165-177.

al conocimiento de la esencia de lo español. Nuestros propósitos son más modestos, ya que se reducen a estudiar los cambios sufridos por las organizaciones sociales que existieron en la Península Ibérica en un período determinado.

Otros aspectos que se refieren a la historia de España se ocupan del protagonismo de Castilla y de la identificación de la historia de Castilla con la historia de España. En general la historia tradicional de España ha sido escrita desde este punto de vista. De esta tendencia no se han librado grandes figuras de la cultura española, como Menéndez Pidal. Son significativas sus páginas introductorias al volumen II, *La España romana*, de la *Historia de España* que dirigió. Castilla, prolongada en Andalucía y Extremadura, protagonizaría la historia de España en las épocas imperiales. Así, serían emperadores españoles Trajano, Adriano y Teodosio, y la empresa imperial de la conquista de América sería llevada a cabo por castellanos, extremeños y andaluces. La periferia, especialmente Levante y el nordeste, desempeñaría un papel secundario, que sólo tendría una cierta relevancia en los momentos de decadencia imperial.

Vicens Vives ha tratado de hacer una «aproximación a la historia de España» desde bases más racionales. Su objetivo, que él cree que es también el objetivo de otros autores, es el de «resolver lo que se cree acuciante problema de conciencia: en primer lugar, la imperfección de España para seguir el rumbo de la civilización occidental hacia el capitalismo, el liberalismo y el racionalismo en el triple aspecto económico, político y cultural; y luego, el fracaso de la misión de Castilla en la tarea de hacer a España como una comunidad armónica, satisfecha y aquiescente».¹⁰ Vicens contrapone al protagonismo de Castilla el pluralismo de los reinos hispánicos con las coronas de Portugal, Castilla y Aragón. En otros aspectos la visión que tiene Vicens de la historia peninsular es tradicional, como cuando se refiere al epigonismo visigodo como supervivencia de lo romano. Sin embargo, encuentra paradójico, aunque no sepa dar una explicación, el que los astures y los cántabros «que siempre habían sido los grupos más reacios a ingresar en la comunidad peninsular, se erigieron en continuadores de la tradición hispánica».¹¹ No cabe duda de que el intento de Vicens significa un paso adelante en la comprensión de

10. *Aproximación a la Historia de España*, Barcelona, 1968^o, p. 21.

11. *Ibid.*, pp. 59 s.

la historia peninsular, aunque sus aportaciones más destacadas se dediquen a problemas a partir del siglo xv.

Queremos que este libro contribuya a poner sobre bases más reales la historia de la Península Ibérica y a plantear nuevas cuestiones que abran caminos a investigaciones posteriores. Por consiguiente, rechazamos cualquier afirmación implícita o explícita de que España sea «una unidad de destino en lo universal». Siguiendo esta misma línea de pensamiento, y consecuentes con ella, tampoco podemos aceptar, como historiadores, que diversas áreas geográficas de la Península puedan ser consideradas igualmente como unidades de destino en lo universal con constantes históricas milenarias. Es evidente la validez histórica y política de las reivindicaciones de los pueblos que componen las diversas nacionalidades y regiones del Estado español, pero una cosa es la legitimidad de estas aspiraciones y otra el identificar estos problemas actuales con los existentes en épocas remotas.

Sabemos que el nadar contra corriente en una disciplina de hábitos tradicionales tan arraigados como es la historia, no favorecerá nuestro futuro profesional. Sin embargo, creemos que después de cuarenta años de respeto al principio de autoridad, en los que no ha existido una crítica propiamente dicha, teníamos el deber de utilizar la mayor libertad de expresión que ahora existe, aun conociendo las consecuencias poco favorables que esto puede acarrear. No obstante, hemos recibido estímulo y ayuda de colegas y amigos a los que expresamos aquí nuestro agradecimiento, y también hemos recibido un grado de comprensión igualmente estimulante entre las nuevas generaciones de estudiantes de historia.

Capítulo 1

LAS RELACIONES DE DEPENDENCIA ECONÓMICA Y PERSONAL

Como es sabido, en el Imperio Romano ya desde el siglo II se fue produciendo una transformación económica que dio lugar a grandes cambios en la forma de estar organizada la sociedad. Las nuevas condiciones socioeconómicas se caracterizaron por una expansión creciente de las grandes propiedades agrarias fuera del territorio de las ciudades o inmunes a la influencia de la administración municipal. Al mismo tiempo, el peso de la producción se iba desplazando del trabajo esclavo en el sentido estricto hacia un campesinado dependiente instalado en los grandes latifundios. Es interesante observar que el origen de este campesinado dependiente fue muy heterogéneo desde el punto de vista jurídico, ya que estaban comprendidos en él grupos sociales muy diversos: esclavos con peculio, *quasi coloni*, libertos, colonos, jornaleros, precaristas, etc. Sin embargo, el común denominador fue, como dice Schtjajerman,¹ que pese a esta originaria diferenciación de su *status* jurídico en la práctica todos estos grupos se hallaban equiparados en su relación de dependencia respecto al propietario de la tierra y a la tierra misma. Esta práctica sería sancionada por la legislación imperial especialmente desde Constantino en adelante.

1. E. M. Schtjajerman, *Die Krise der Sklavenhalterordnung im Westen des römischen Reiches*, Berlín, 1964, 1.ª parte, cap. III, pp. 89 ss., y especialmente para el origen del campesinado dependiente, p. 94; cf. también A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602*, Oxford, 1964, II, cap. XX, pp. 767 ss.

1. EL PATROCINIO

La nueva situación hizo que algunas instituciones procedentes del derecho romano clásico se actualizaran con un contenido diferente. Este es el caso del *patrocinium* que regulará en el Bajo Imperio las relaciones personales de dependencia. En general, el patrono estaba obligado a defender y proteger a los que se hallaban bajo su potestad a cambio de diversas obligaciones y prestaciones por parte de sus patrocinados. Así, el patrocinio favoreció la extensión del régimen de gran propiedad, contribuyendo a la disminución del pequeño campesinado y de las comunidades de aldea no dependientes.

El *patrocinium* abarcaba también situaciones que en su origen podían ser diferentes, pero que en la práctica tendían a unificar la persona del *dominus* y la del *patronus*, uniendo así la dependencia económica o material a la personal o extraeconómica. El *dominus* era el propietario de la tierra, cuyos colonos no tenían por qué depender necesariamente de él de forma personal, mientras que el *patronus* representaba en su origen un protector personal al cual se encomendaban los campesinos, en este caso a cambio de prestaciones de diversa índole. Vemos así cómo el factor económico, representado en principio por el *dominus*, y el factor extraeconómico, representado por el *patronus*, estaban en su origen diferenciados, aunque terminarían uniéndose.

Este proceso, a pesar de ser semejante, fue diferente en las dos partes del Imperio. I. Hahn,² ha sistematizado acertadamente los caminos por los que se llegó a la unión en la misma persona del *dominus* y del *patronus*. Ha estudiado las tres formas principales que serían las siguientes: en primer lugar, el *dominus* impedía que sus colonos se encomendaran a otras personas diferentes, con lo cual él se convertía de hecho en el *patronus*; en segundo lugar, cuando campesinos de todo tipo se refugiaban en los latifundios de un gran señor que los acogía como colonos y al mismo tiempo se convertía en su patrono, y, en tercer lugar, cuando los campesinos libres entraban en el patrocinio de un señor al que transferían la propiedad de sus tierras a cambio de una protección. Esta forma que podía tener un

2. «Das bäuerliche Patrocinium in Ost und West», *Klio*, n.º 50 (1968), pp. 261 ss., y especialmente pp. 273 ss.

carácter coactivo convertía al *patronus* en *dominus* del campesino dependiente. Según Hahn, este último tipo predominó en la parte occidental del Imperio sobre todo a partir de las grandes invasiones. El Estado romano intentó limitar la extensión de esta forma de dependencia, aunque en conjunto no se puede decir que tuviera éxito, siendo su fracaso más rápido y evidente en la parte occidental del Imperio.

Ya en el I Concilio de Toledo del año 400, antes de las invasiones bárbaras, se prohibió ordenar como clérigos a aquellos que estaban en una relación de dependencia con alguien, si no se rompía esta relación. En el canon X de este concilio se designa a los que detentaban estas relaciones de dependencia como señores y patronos —*domini vel patroni*—, lo que indica la existencia en Hispania de la unión del *dominus* y el *patronus*.³

Muy vinculado con la expansión de las relaciones de dependencia personal que hemos visto en el campesinado y que se canalizaban muchas veces por medio del *patrocinium*, se halla el fenómeno de la existencia de los ejércitos privados mantenidos por grandes propietarios o altos funcionarios en el Bajo Imperio. Ya con anterioridad se puede observar el hecho de que hubiera fortificaciones y tropas privadas de campesinos en el norte de África a finales del siglo II y primera mitad del siglo III.⁴

En el siglo V, los grandes propietarios y generales del Imperio podían contar con ejércitos privados que las fuentes citan con frecuencia. Es conocido el caso de los parientes del emperador Honorio, que defendieron los Pirineos en 408-409 con un ejército privado de esclavos y campesinos de sus predios. Orosio⁵ los denomina siervos y rústicos —*servuli y rusticani*—, y Zósimo⁶ multitud de esclavos y campesinos —*plethos oiketon kai georgon*—, expresiones equivalentes que demuestran su calidad de campesinos dependientes con diversas situaciones jurídicas. Existen otros casos referentes a los grandes

3. Para el canon, véase Vives, p. 22. Trataremos más adelante de este canon y de su significación al estudiar la situación de los clérigos. Ya en el canon LXXX del Concilio de Elvira (Vives, p. 14), se prohíbe ordenar clérigos a los libertos, cuyos patronos vivían aún.

4. Schtjerman, *op. cit.*, pp. 190 y 204. Véase también para la existencia de soldados campesinos en el Bajo Imperio el libro de R. MacMullen, *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire*, Cambridge, Mass., 1967.

5. VII, 40, 5-8.

6. VI, 4, 3.

jefes militares de mediados del siglo V en la parte occidental del Imperio, que disponían de ejércitos privados.⁷

En Oriente esta tendencia fue combatida por el Estado como se deduce de una ley del año 468, de León y Anthemio, en la que se prohíben los ejércitos privados de bucelarios, isaurios y siervos armados.⁸ También en esta ley se advierte que los componentes de estos ejércitos podían tener diverso origen, tanto servil como libre o étnico, aunque sin duda se hallaban todos en una relación de dependencia personal con sus patronos. Es significativo que del mismo año sean otras leyes de estos emperadores dirigidas a idéntico prefecto del pretorio de Oriente, Nicóstrato, prohibiendo el patrocinio sobre los campesinos.⁹

Las referencias que tenemos sobre las diversas situaciones de dependencia en el sentido económico y personal, que en última instancia acabarían teniendo un valor político, son muy numerosas tanto en la legislación civil como en los concilios. Muchas de estas cuestiones han sido tratadas por Sánchez-Albornoz,¹⁰ y por Diesner.¹¹ Ambos autores se desenvuelven prácticamente dentro de los mismos planteamientos tradicionales que resaltan la preeminencia social y política de las instituciones militares en la formación del feudalismo. Diesner, siguiendo la *Königsfreientheorie*, elaborada por la historiografía alemana contemporánea, y sobre todo a Bosl en su problemática sobre la movilidad social,¹² ha querido reconstruir la pirámide del

7. Véase el trabajo de H.-J. Diesner, «Das Buccellariertum von Stilicho und Sarus bis auf Aetius (454-455)», *Klio*, n.º 54 (1972), pp. 321 ss., en el que se insiste, como en otros trabajos suyos, en la importancia de los bucelarios como hombres de armas *ingenui* —libres— para explicar la formación de las primitivas instituciones feudales por medio de una movilidad social.

8. *CJ*, IX, 12, 10: «Omnibus per civitates et agros habendi bucellarios vel Isauros armatosque servos licentiam volumus esse praeclusam».

9. *CJ*, XI, 54, 1: «Ut nemo ad suum patrocinium suscipiat vicos vel rusticanos eorum», y XI, 56, 1: «Non licere metrocomiae habitatoribus loca sua ad extraneum transferre».

10. *En torno a los orígenes del feudalismo*, I, Mendoza, 1942; «El *stipendium* hispano-godo y los orígenes del beneficio prefeudal», ahora en *Estudios visigodos*, Roma, 1971, pp. 253 ss.; «El ejército visigodo: su protofeudalización», ahora en *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*, Santiago de Chile, 1970, pp. 5 ss.

11. «König Wamba und des westgotische Frühfeudalismus», *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, n.º 18 (1969), pp. 7 ss.; «Sklaven, Untertanen und Untertanenverbände im Westgotenreich», *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, II (1970), pp. 173 ss., y la lista de dependencias en pp. 193 s.

12. K. Bosl, «Über soziale Mobilität in der mittelalterlichen "Gesell-

feudalismo visigodo a partir de los intereses unificados de la alta nobleza y de sus séquitos armados dependientes de bucelarios *ingenui*, transformados en una capa nobiliaria intermedia, y resaltar cómo la «anarquía feudal» se produjo por esta coincidencia de intereses. En este trabajo no vamos a entrar en una discusión pormenorizada de las opiniones de estos autores, aunque a través de nuestra exposición se podrá observar cuál es nuestro planteamiento del problema, que difiere en lo sustancial del de ellos.

Es significativo que, muy pocos años después de las constituciones de León y Anthemio del 468, que prohibían el patrocinio sobre los campesinos y sobre los ejércitos privados de siervos y bucelarios en Oriente, el rey visigodo Eurico reconociera legalmente la existencia de las comitivas armadas en relación de *patrocinium*.

En contraste con Oriente, el reconocimiento oficial de las relaciones de *patrocinium* por parte del Estado, tanto a través de esta ley de Eurico como por otras leyes posteriores incluidas en el *Liber Iudiciorum*, significa que la sociedad de las antiguas provincias de la parte occidental del Imperio Romano estaba más feudalizada.¹³ La ley está incluida dentro del *Código de Eurico* y dice lo siguiente según la traducción de D'Ors: «Si alguien dio armas a un encomendero (*buccellarius*), o le donó alguna cosa, permanezca lo que f donado en poder del mismo, si perseverare en el servicio (*obsequium* de su patrono. 2. Mas si eligió otro patrono, tenga facultad para encomendarse a quien quisiere, pues no se puede impedir a una persona libre (*ingenuus homo*) el hacerlo, siendo dueño de sí mismo, pero devuelva todo al patrono de quien desertó. 3. Obsérvese la misma norma respecto a los hijos del patrono o del comendero: que si quieren éstos servir a aquéllos, posean lo donado, mas si decidieron dejar a los hijos o nietos del patrono, devuelvan todo lo que el patrono donó a sus padres. 4. Y si el comendero adquirió alguna cosa estando en el servicio del patrono, quede la mitad de todo ello en el poder del patrono, o de sus hijos, y obtenga la otra mitad el

schaft". Dienst, Freiheit, Freizügigkeit als Motive sozialen Abstiegs», *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa*, Munich-Viena, 1964, pp. 156 ss.

13. I. Hahn, *op. cit.*, p. 276, nota 1, pone de relieve este fenómeno citando varias leyes del *Liber Iudiciorum*, considerando a la sociedad visigoda como completamente feudalizada, y señala también un fenómeno análogo entre los burgundios.

comendero que lo adquirió; 5. y si dejó una hija, ordenamos que quede en poder del patrono, pero debiendo el patrono procurarle un igual que puede casarse con ella. 6. Y si ella eligiera otro marido contra la voluntad del patrono, restituya al patrono o a sus herederos todo lo que el patrono o sus padres donaron al padre de la misma».¹⁴ En esta ley se regula la relación entre el bucelario y su patrono que le da armas y otros bienes. Estos bucelarios eran ingenuos, es decir, hombres libres, y, por lo tanto, podían abandonar a sus patronos, pero tenían que devolverles a ellos o a sus herederos lo que se les había dado y la mitad de lo ganado bajo el *patrocinium*. Esta situación era hereditaria por ambas partes y, a pesar de la ingenuidad del bucelario, su dependencia respecto al patrono era muy estrecha.¹⁵

La ley fue incluida en *LI*, V, 3, 1 con el calificativo de *antiqua*, es decir, que procede de la época de Leovigildo, el cual modificó en algunos aspectos la ley de Eurico. Las diferencias más importantes consisten en la eliminación del término *buccellarius* en los primeros párrafos y su sustitución por la expresión «qui in patrocinio constitutus est» —el que está en situación de patrocinio—, que no aparece en la ley de Eurico. Tan sólo se emplea la palabra *buccellarius* dos veces, una de ellas para explicar la situación en que quedaba la hija de éste si no había descendencia masculina. Para conservar los bienes dados a sus padres por el patrono y permanecer en la misma relación de dependencia, la hija debía de casarse con un hombre de

14. *CE*, frag. 310: «Si quis buccellario arma dederit vel aliquid donaverit, si in patroni sui manserit obsequio, apud ipsum quae sunt donata permaneant. 2. Si vero alium sibi patronum elegerit, habeat licentiam cui se voluerit commendare, quoniam ingenuus homo non potest prohiberi, quia in sua potestate consistit; sed reddat omnia patrono quem deseruit. 3. Similis et de circa filios patroni vel buccellarii forma servetur: ut si ipsi quidem eis obsequi voluerint, donata possideant; si vero patroni filios vel nepotes crediderint relinquendos, reddant universa quae parentibus eorum a patrono donata sunt. 4. Et si aliquid buccellarius sub patrono adquisierit, medietas ex omnibus in patroni vel filiorum eius potestate consistat, aliam mediaetatem buccellarius qui adquisierit obtineat; 5. Et si filiam reliquerit, ipsam in patroni potestate manere iubemus; sic tamen ut ipse patronus aequalem ei providcat qui eam sibi possit in matrimonium sociare. 6. Quod si ipsa sibi contra voluntatem patroni alium forte elegerit, quidquid patri eius a patrono fuerit donatum vel a parentibus patroni, omnia patrono vel heredibus eius restituat» (*El Código de Eurico. Estudios visigóticos*, ed. y trad. de Álvaro d'Ors, II, Roma-Madrid, 1960, pp. 32 ss.). Su fecha oscila con toda probabilidad entre el 469 y el 477. Para la discusión de la fecha, véase K. Zeumer, *Historia de la legislación visigoda*, Barcelona, 1944, p. 67, que se inclina por el año 476.

15. Diesner, «Das Buccellariertum...», p. 322.

su misma condición.¹⁶ Es también digno de llamar la atención el hecho de que en la redacción de Eurico el marido no elegido por el patrono, y por cuyo casamiento la hija del bucelario pierde los bienes, sea designado como *alium* —otro—, mientras que en la redacción del *Liber Iudiciorum* se le califique de forma más precisa como *inferiorem* —inferior—, poniendo así de manifiesto la dependencia de los encomendados a su patrono y la condición hereditaria del vínculo unido al disfrute de unos bienes, todo ello determinante de una situación social específica. La prohibición de los matrimonios entre personas de distinto rango jurídico era general en el derecho visigodo. Existe una constitución de Recesvinto,¹⁷ que prohibía los matrimonios entre los libertos y sus hijos con los descendientes de su patrono, castigando este hecho con la servidumbre, lo mismo que la insolencia de los libertos y sus hijos hacia sus patronos. Igualmente una ley de Vamba¹⁸ prohibía el matrimonio de los libertos de la Iglesia, que quedaban en su obsequio, con personas ingenuas. De todas formas los encomendados ingenuos se verán en la misma situación de dependencia que los no ingenuos.

Es significativo observar que la primitiva ley de Eurico fue incluida con otras *antiquae* en el título III del libro V del *Liber Iudiciorum*, dedicado a las donaciones de los patronos: «de patronorum donationibus». Nos encontramos, por lo tanto, con un grupo de leyes que regulan las relaciones patrono-patrocinado cuando éstas están basadas

16. *LI*, V, 3, 1: «Si his, qui in patrocínio constitutus est, vel filii eius patronum aut filios patroni relinquunt. Si quis ei quem in patrocínio habuerit, arma dederit vel aliquid donaverit, aput ipsum que sunt donata permaneant. Si vero alium sibi patronum elegerit, habeat licentiam, cui se voluerit commendare; quoniam ingenuo homini non potest proiberi, quia in sua potestate consistit; sed reddat omnia patrono, quem deseruit. Similis et circa filios patroni vel filios eius, qui in patrocínio fuit, forma serveretur: ut, si tam ipse, qui in patrocínio fuit, quam filii eius filiis patroni obsequi voluerint, donata possideant. Si vero patroni filios vel nepotes ipsis nolentibus crediderint relinquendos, reddant universa, que parentibus eorum a patrono donata sunt. Quicumque autem in patrocínio constitutus sub patrono aliquid adquisierit, medietas ex omnibus in patroni vel filiorum eius potestate consistat; alia vero medietatem idem bucellarius, qui adquisivit obtineat. Quod si bucellarius filiam tantummodo reliquerit et filium non reliquerit, ipsam in potestate patroni manere iubemus; sic tamen ut ipse patronus equalem provideat, qui eam sibi possit in matrimonium sociare; et quidquid patri vel matri eius fuerat datum, ad eam pertineat. Quod si ipsa sibi contra voluntatem patroni inferiorem elegerit, quidquid patri eius a patrono fuerit donatum vel a parentibus patroni, patrono vel heredibus eius restitatur».

17. *LI*, V, 7, 17.

18. *LI*, IV, 5, 7.

en la entrega de bienes a cambio de obligaciones. El que la intención de estas leyes no se reduce tan sólo a dictar disposiciones sobre el *patrocinium* de las comitivas armadas, como podría desprenderse de las dos leyes de Eurico sobre los bucelarios¹⁹ y los sayones,²⁰ lo demuestran las modificaciones del CE, frag 310 = LI, V, 3, 1 y las otras dos leyes *antiquae*²¹ que completan el título, y que debieron de ser redactadas en la época de Leovigildo, según la opinión de D'Ors.²² Estas dos últimas leyes contienen disposiciones de carácter general en las que se obliga a devolver al patrono lo dado por éste y la mitad de lo ganado en el caso de infidelidad del encomendado,²³ y la obligación del nuevo patrono de dar tierra al patrocinado que hubiera abandonado a su antiguo patrono.²⁴

— Nos interesa recalcar aquí varios puntos. Primero, la relación de patrocinio reconocida por la ley parece estar completamente generalizada y de ahí la gran atención que le dispensa el legislador al desarrollar normas generales sobre el *patrocinium*; segundo, la entrega de tierra es el elemento económico esencial en estas relaciones, y tercero, la infidelidad del patrocinado —«infidelis invenitur»— es motivo de la ruptura del vínculo personal de protección por parte del patrono, que lleva consigo la devolución de la tierra,²⁵ cuya propiedad eminente había conservado siempre el patrono.

2. LOS LIBERTOS

Alvaro d'Ors ha relacionado acertadamente la situación del bucelario y de los que se hallaban en patrocinio con la de los libertos. Pone como ejemplo la *antiqua* LI, V, 7, 13 referente a la sucesión

19. CE, frag. 310 = LI, V, 3, 1.

20. CE, frag. 311 = LI, V, 3, 2.

21. LI, V, 3, 3-4.

22. *Op. cit.*, pp. 242 s.

23. LI, V, 3, 3: «De rebus in patrocinio conquistis vel a patrono conlatis. Sicut supra dictum est, si quis cum aliquo patrocinii causa consistat, et aliquid dum cum eo habitat, adquisierit, si ei infidelis invenitur vel eum derelinquere voluerit, medietas adquisite rei patrono tradatur; aliam vero medietatem qui adquisivit obtineat, et quidquid ei ipse donavit recipiat».

24. LI, V, 3, 4: «De rebus in patrocinio acceptis et conquistis. Ita ut supra premissum est, quicumque patronum suum reliquerit et ad alium se forte contulerit, ille cui se commendaverit, det ei terram; nam patronus quem reliquerit, et terram et que ei debet obtineat».

25. Véase sobre esos problemas, A. d'Ors, *op. cit.*, p. 245.

del liberto: «Se dispone en ella que las donaciones al liberto, como solía hacerse en el mismo acto de manumisión, debían ser restituidas al patrono donante o a sus herederos si el liberto moría sin descendencia legítima, o, añade la ley, si el liberto *forsitan de eius (patroni) servitute discesserit et alibi se contulerit*». «En segundo lugar dispone la ant. 5, 7, 13, que las adquisiciones del liberto sin descendencia legítima, obtenidas con su trabajo *in terra patroni consistens*, deben dividirse en dos partes, una para el patrono y otra de libre disposición. El mismo reparto debe hacerse con lo que gané el liberto bajo un nuevo patrono.»²⁶ La norma estaría inspirada en una fuente romana *Nov. Val.*, XXV, del año 447, según puntualiza D'Ors.²⁷ Sin entrar a discutir aquí el origen de la norma, importa, sin embargo, poner de relieve cómo en el *Liber Iudiciorum* aparecen unificados usos que regulan la situación de los encomendados y de los libertos, lo que indica una vez más cómo, a pesar de tener un *status* jurídico teóricamente diferente, su situación de dependencia dentro de las relaciones sociales y económicas era la misma en la práctica.

En la legislación visigoda sobre los libertos se puede observar un progresivo reforzamiento de los vínculos que estrechaban su dependencia con los manumisores y sus descendientes.²⁸ Esta situación se hacía hereditaria también para la descendencia de los libertos.

Así, la posición de los libertos y de los patrocinados en general ofrece ciertas semejanzas en la práctica con la de los siervos. Vamos a aducir aquí algunos ejemplos.

Se puede partir para comprender este fenómeno de *LI*, V, 7, 13.²⁹

26. *Ibid.*, pp. 244 s.

27. *Ibid.*, p. 245.

28. Sobre los libertos visigodos puede verse el resumen de C. Sánchez-Albornoz en «Los libertos en el reino astur-leonés», *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, México, 1965, pp. 318 ss.

29. «Antiqua. De rebus manumissi, si absque legitimis filiis moriatur. Si manumissus sine filiis legitimo coniugio natis transierit, et ei patronus in libertate aliquid donaverit, aut forsitan de eius servitute discesserit et alibi se contulerit, omnia ad patronum sive ad eius heredes sine dubio revertantur. Quod si forsitan in terra patroni consistens aliquid de labore suo adquisierit, medietas exinde in patroni potestate consistat et de alia medietate libertus faciendi quod voluerit in eius potestate permaneat. Quod si alium patronum sibi elegerit et sub eo aliquid adquisierit, medietas adquisite rei ad manumissore concurrat, alia vero medietas ad manumissi proximos, sive servi sint, sive liberi, sino dubio revertatur, vel in quem voluerit hanc medietatem conferendi habeat potestatem. Illud vero, quod ei manumissor donaverit in patroni potestate permaneat. Similis et circa ancillas manumissas forma servetur.»

La ley es una *antiqua* destinada a regular en principio la sucesión de los bienes de un liberto que no tiene hijos legítimos. Todo lo que le entregó el manumisor al darle la libertad, es decir, el *peculium* y otros bienes, vuelve a aquél y a sus herederos, aun en el caso de que el liberto hubiera abandonado la *servidumbre* —*servitus*— de su antiguo dueño y hubiera tomado otro patrono. Lo adquirido por el liberto, bienes diferentes de los donados al manumitirlo, tanto en la tierra de su manumisor como en la del nuevo patrono, debe dividirse en dos partes; una de ellas iba al manumisor en ambos casos y la otra quedaba de libre disposición del liberto. Es evidente que esta ley trata de impedir que el liberto y su peculio salgan del control del manumisor al que se le llama también patrono, pues, si el liberto se encomendara a otro patrono, los bienes que ha recibido al ser manumitido podrían pasar a depender del nuevo patrono. La ley ponía condiciones tan gravosas de tipo económico que debió de hacer muy difícil que los libertos salieran del obsequio de sus manumisores. Lo mismo de gravosas eran para los encomendados, pues hacían su situación hereditaria, igual que los bienes dados en patrocinio.³⁰ Se trataba, pues, de unificar de manera permanente en la persona del manumisor y de sus herederos al *dominus* y al *patronus*.

Se observan aquí grandes semejanzas con las leyes dedicadas a las donaciones hechas en patrocinio y promulgadas por Leovigildo. Por medio de estas leyes³¹ se disponía que si un encomendado abandonaba a su patrono, debía de devolver la tierra concedida y darle la mitad de lo que hubiera ganado, en caso de infidelidad o de abandono. El nuevo patrono debía de proporcionar tierra al encomendado que había perdido la que tenía anteriormente. En ambos casos se protegen los intereses económicos del patrono originario, reforzados por los vínculos personales.

La ley *LI, V, 7, 13* tiene un párrafo final añadido en la época de Ervigio, en el que se estipula que ningún liberto o liberta abandonen a sus manumisores mientras vivieren y que, en el caso de que lo hicieren, pierdan lo que han recibido de ellos y sean reducidos por la fuerza al obsequio del *dominus* o de la *domina*.³² Este apéndice

30. *LI, IV, 2, 16* de Recesvinto.

31. *LI, V, 3, 3-4*.

32. «Hoc tantum iustitia suadente adicimus, ut nullus libertus sive liberta, a domino vel domina sua libertate percepta, manumissores suos, dum advixe-

estaba destinado a reforzar aún más las obligaciones de los libertos respecto a los señores que les habían otorgado la manumisión. A los antiguos impedimentos económicos, como la pérdida del *peculium*, se unía el hecho de que fueran reducidos por la fuerza al obsequio de los manumisores.

Una ley de Egica y Vitiza³³ prohibía a los libertos, a sus hijos y a los descendientes de éstos que abandonaran a sus manumisores y a sus descendientes o quisieran ser sus iguales bajo la pena de ser privados de la libertad. El manumisor es declarado expresamente *dominus* por la ley y la relación personal del liberto con el *dominus* es designada como servidumbre o patrocinio —*servitus* y *patrocinium*—. La independencia de los libertos y de sus hijos respecto a sus manumisores o *domini* ha desaparecido. La relación personal de patrocinio o servidumbre es hereditaria y su ruptura es castigada con la pérdida de la precaria libertad otorgada. Culmina así el proceso señalado que convertía las relaciones de dependencia personal de libertos y patrocinados en una situación de servidumbre, al tiempo que se extiende gradualmente la misma terminología: *obsequium*, *patrocinium*, *servitus*, *patronus*, *dominus*, *manumissor*, a casos que tenían orígenes diferentes.

Las *Formulae* visigodas nos han conservado varios modelos de manumisión. Hay dos tipos principales. En el primero, la manumisión es plena, el liberto es ingenuo, tiene la categoría de ciudadano romano y no queda en el obsequio del manumisor —«nullius reseruat obsequio»—.³⁴ En el segundo tipo, también el manumitido se

rint, derelinquant. Quod si facere presumpserint, et rem, quam perceperunt, amittant et ad domini vel domine sue inviti reducantur obsequia.»

33. *LI*, V, 7, 20: «De transgressionibus libertorum. Sepe vidimus multosque cognovimus libertos relinquentes manumissores suos, quos et dominos esse testamur; set quia voluptuosa voluntate, dum laxato freno inspicunt servituti, equales se dominis suis vel eorum successoribus esse adtendunt, quod et manumissores se adfirmant. Quod nos modo et debita veneratione et salubri ordinatione censemus, ut quicumque libertus seu liberta vel filii libertorum —ita valitura lege iubemus—, si manumissoribus suis sive etiam filiis proli-busque vel nepotibus eorum, vel qui ex nepotibus fuerint geniti, inobedientes extiterint aut quocumque tempore de eorum patrocinio quacumque subutilitate aut ingenio vel argumento fraudis vel leviter de eorum patrocinio se auferre voluerint, tunc in tempore transgressionis eorum carcant libertatem. Filii tamen, qui ex eodem liberto fuerint geniti transgredientem predictae constitutionis terminum, superiori lege tradendi sunt perenniter servituti».

34. *Form.* II y IV, ed. I. Gil, *Miscellanea Visigothica*, Sevilla, 1972, pp. 72 y 74 s.

convierte en ciudadano romano, pero queda en el obsequio del manumisor mientras éste viviere.³⁵ A través de la legislación que hemos estudiado ya, se puede ver cómo los tipos de manumisión conservados en las *Formulae* eran poco frecuentes y se tendía a hacer el obsequio hereditario y obligatorio para los libertos y su descendencia. La ley *LI*, V, 7, 14 alude a estas fórmulas de manumisión, pero hace, sin embargo, más estrecha la dependencia del liberto ya que queda obligado también al obsequio de los hijos del manumisor y dispone, además, que los bienes del liberto que muera sin hijos legítimos y sin hacer testamento, pasen al patrono o a sus hijos, como en *LI*, V, 7, 13. Las clases de manumisión conservadas en las *Formulae*, que pueden remontar a modelos romanos, debieron de ser excepcionales y solamente tendrían vigencia total cuando se quería favorecer de manera extraordinaria a un liberto o, en el caso contrario, perjudicar a un determinado tipo de patronos. Este último caso era el de los judíos a los que se obligaba por una ley de Sisebuto³⁶ a manumitir a sus esclavos cristianos como ciudadanos romanos y sin reserva alguna de dependencia u obsequio, utilizando la misma expresión que se encuentra en las *Formulae*, «nulli scilicet Hebreo nec cuilibet obsequio reservato». El carácter excepcional de este tipo de manumisión está atestiguado también por la legislación eclesiástica, ya que, para no perjudicar los intereses de la Iglesia ni la dignidad de sus representantes, la ley canónica aclara que sólo podían alcanzar los honores eclesiásticos los libertos manumitidos según el primer tipo de las *Formulae*, en tanto que los libertos sobre los que el patrono se reservaba una servidumbre personal tenían vedado el acceso a ellos, porque el manumisor podía convertirlos de clérigos en siervos suyos.³⁷

Al estudiar las leyes referentes a los libertos reunidas en el título VII del libro V del *Liber Iudiciorum*, se puede concluir que existe una tendencia que es, en definitiva, la fijación hereditaria de los libertos en patrocinio a los bienes que les han sido donados, la tierra sin duda, y a la persona de los patronos, así como la limitación de disponer libremente de los bienes adquiridos. Se pone en evidencia una vez más lo que hemos indicado arriba, que la legislación civil

35. *Form*, III y V, *op. cit.*, pp. 74 y 75.

36. *LI*, XII, 2, 14.

37. Canon LXXIII del IV Concilio de Toledo (Vives, p. 216).

respondía a unos intereses económicos y sociales muy concretos, es decir, la defensa de los patronos con hombres que dependían de ellos y que estaban unidos a la tierra. En el mismo sentido se pronunciará la legislación canónica, según veremos más adelante. Las disposiciones legales no tenían otro objeto que reforzar estos vínculos de dependencia y hacer imposible que tanto la tierra como los hombres salieran del dominio del patrono. En este sentido es muy clara la ley *LI*, V, 7, 16 en la que se prohíbe que los siervos fiscales puedan vender a sus esclavos y tierras —«mancipia sua aut terras»— a un libre; tan sólo podían efectuar esta venta a otros siervos fiscales. Aquí el soberano actuaba en relación con los bienes del fisco como un gran propietario respecto a sus hombres y tierras. Las leyes sobre la devolución de los siervos fugitivos y la prohibición de darles acogida, es decir, el no poder cambiar de señor o de patrono, incluidas en el título I del libro IX del *Liber Iudiciorum*, están hechas también con la misma intención, la de evitar que la mano de obra saliera de la dependencia del señor y de la tierra a que estaba adscrita.

3. LA SITUACIÓN DE DEPENDENCIA EN LA SOCIEDAD TRIBAL GERMÁNICA Y SU EVOLUCIÓN

Las relaciones de dependencia que se desarrollaron ampliamente a partir de la desintegración de la sociedad esclavista romana se consolidaron, por lo tanto, durante la época visigoda. Por su parte, dentro de la sociedad tribal germánica habían ido surgiendo también relaciones de dependencia. Por su origen estas relaciones, nacidas unas dentro de la sociedad esclavista y otras dentro de la sociedad gentilicia, eran diferentes, pero con el tiempo llegarían a influirse y a identificarse, empleando las mismas categorías jurídicas de origen romano para designar la nueva realidad social.

Generalmente se ha subrayado el hecho de que, en las sociedades tribales germánicas, existían comitivas de tipo militar que vinculaban de forma personal a un grupo de guerreros con un jefe. E. A. Thompson ha estudiado últimamente la importancia del *comitatus* en el mundo tribal germánico como factor que reforzaba el poder económico y político de unas minorías que contribuían a destruir la antigua cohesión gentilicia. En este sentido hay que resaltar que los miembros de las comitivas podían pertenecer a diferentes tribus o pueblos. En la

época de César, siglo I a. de C., estas comitivas tenían un carácter ocasional y se formaban con el fin de realizar una acción específica, terminando su relación con el jefe una vez concluida esta acción, es decir, no eran permanentes. Este era un modo de aumentar no sólo el prestigio, sino la riqueza privada en bienes muebles de los jefes de las comitivas y de los miembros de ellas.³⁸ En la época de Tácito la situación había cambiado. La vinculación de las comitivas a su jefe era permanente y éste proporcionaba a sus miembros alimentos y equipo militar; pero no tierra, porque no podía disponer de ella. Estos guerreros, en caso de guerra, formaban unidades con sus jefes y no con sus parientes como era lo habitual, y cada comitiva seguiría a su jefe más que al jefe militar elegido por el pueblo. De esta manera, los jefes de comitivas se habían hecho en parte independientes de su parentela y de la asamblea tribal de guerreros.³⁹

Entre los visigodos del siglo IV la diferenciación social basada en la riqueza privada, sobre todo de bienes muebles, como ganado y botín de guerra, estaba ya muy marcada. Según ha puesto de relieve Thompson, los miembros de la aristocracia goda formaban el consejo de la confederación tribal, pero carecían de una maquinaria regular de poder para imponer su voluntad al conjunto de la sociedad. Tuvieron que pasar muchos años de duras luchas internas, entre el momento de su entrada en la parte oriental del Imperio Romano hasta su asentamiento en las Galias, para que los *optimates* consiguieran establecer una maquinaria coercitiva que les permitiera destruir los fundamentos de la antigua sociedad tribal y crear los fundamentos de una nueva organización social.⁴⁰ Los jefes visigodos mantenían comitivas privadas en el siglo IV, que tenían un carácter semejante a las de la época de Tácito. Los miembros de estas comitivas podían abandonar a sus jefes en el caso de que éstos no llevaran a cabo expediciones que proporcionaran prestigio y botín.⁴¹ Durante este período, las bandas al servicio de un jefe parecen haber sido utilizadas para reforzar el papel predominante de los miembros de la aristocracia tribal y militar de los visigodos.⁴²

38. E. A. Thompson, *The Early Germans*, Oxford, 1968², p. 49.

39. *Ibid.*, pp. 50-53.

40. E. A. Thompson, *The Visigoths in the Time of Ulfila*, Oxford, 1966, p. 55.

41. *Ibid.*, pp. 51 s.

42. *Ibid.*

4. EL ASENTAMIENTO DE LOS VISIGODOS EN LAS GALIAS Y LA HOSPITALIDAD

El asentamiento de los visigodos en las Galias y la formación del reino de Tolosa significaron el fin de la antigua organización tribal. Este asentamiento se hizo por medio de pactos de federación con los romanos, por los cuales los visigodos se convertirían en fuerzas militares al servicio de Roma, mandadas por sus propios reyes, y recibían tierras en régimen de hospitalidad. La hospitalidad en principio no iba destinada a regular el establecimiento de un ejército bárbaro en tierras del interior del Imperio. La fuerza de las circunstancias hizo que una solución concebida en su origen como algo provisional se convirtiera después en algo definitivo. Una constitución de Arcadio y Honorio del año 398⁴³ establecía las normas según las cuales se regulaba la acogida de los funcionarios civiles o militares y del séquito imperial en casos de viajes y traslados. Estas normas, basadas en la hospitalidad, establecían la división de la casa en tres partes una de las cuales correspondía al acogido.⁴⁴ Sólo en el caso de que éste fuera un *vir inlustris*, la división se hacía en dos mitades. Es evidente que esta ley regulaba situaciones transitorias y no disponía de un asentamiento definitivo del huésped. Se ha pensado, teniendo en cuenta criterios de formalismo jurídico, que esta norma sirvió de modelo para la hospitalidad bárbara en tierras romanas. No hay acuerdo acerca de cómo se llevó a la práctica el reparto de tierras entre los romanos y los bárbaros según la hospitalidad. De los tres pueblos sobre los que se tienen datos más concretos, los visigodos, los burgundios y los ostrogodos, se sabe que la hospitalidad no se llevó a cabo siguiendo una regla uniforme, e incluso es muy posible que para un mismo pueblo hubiera diferencias en su asentamiento según el momento y el lugar.⁴⁵ Mediante el establecimiento de los

43. *CTh*, VII, 8, 5.

44. *CTh*, VII, 8, 5: «In qualibet vel nos ipsi urbe fuerimus vel ii qui nobis militant commorentur, omni tam mensorum quam etiam hospitium iniquitate sumpta duas dominus propriae domus, tertia hospitii deputata, eatenus intrepidus ac securus possideat portiones, ut in tres domu divisa partes primam eligendi dominus habeat facultatem, secundam hospes quam voluerit exequatur, tertia domino relinquenda».

45. A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire* 284-602, I, pp. 248 ss., y F. Lot, «Du régime de l'hospitalité», *Revue Belge de Philologie et Histoire*,

bárbaros en régimen de hospitalidad se contribuyó a generalizar una práctica hasta entonces existente en las zonas fronterizas: la de otorgar tierras a cambio de prestaciones militares. El reparto de tierras no debió de hacerse de manera individual, sino en beneficio sobre todo de los *optimates* —aristócratas— bárbaros, en tanto que la mayoría de los simples guerreros quedaría sometido a ellos.⁴⁶ Las relaciones de dependencia existentes entre los bárbaros recién establecidos en el Imperio se irían haciendo ahora, mediante este sometimiento de los guerreros de rango inferior a sus jefes, cada vez más semejantes a las utilizadas por los romanos.

Lo significativo de esta situación fue el acceso por parte de los godos a la propiedad de una gran masa de bienes inmuebles, especialmente tierras. Este fenómeno produciría un cambio decisivo dentro de la propia sociedad goda, ya que ahora la diferenciación social dentro de ella estaría determinada fundamentalmente por la concentración de bienes inmuebles en manos de la antigua aristocracia gentilicia. Por consiguiente, era una situación muy diferente de la anterior y que tendría consecuencias de largo alcance, llevando fácilmente a una asimilación de los intereses de la nobleza romana y de la aristocracia goda.

Parece que muchos propietarios romanos de Aquitania, que utilizaban huéspedes bárbaros, vieron con buenos ojos el establecimiento de los visigodos en la región. Según E. A. Thompson, el pacto de Valia con el patricio Constancio tuvo bastante que ver con la revuelta bagáudica del 417.⁴⁷ Es muy expresivo en este sentido el testimonio de Paulino de Pella sobre la complacencia de las clases altas romanas hacia los godos como defensores suyos.⁴⁸ Pero más claras aún son

VII (1928), pp. 975-1011. Sobre la hospitalidad y el establecimiento de los bárbaros, véase también R. d'Abadal i de Vinyals, *Del Reino de Tolosa al Reino de Toledo*, Madrid, 1960, ahora «L'establiment dels visigots a Hispània: del Regne de Tolosa al Regne de Toledo», *Dels visigots als catalans*, Barcelona, 1969, p. 30.

46. L. Musset, *Las invasiones bárbaras. Las oleadas germánicas*, Barcelona, 1967, p. 202; E. A. Thompson, «The Visigoths from Friüger to Euric», *Historia*, XV (1963), pp. 105-126.

47. P. D. King, *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge, 1972, p. 1; E. A. Thompson, «The Settlement of the Barbarians in Southern Gaul», *Journal of Roman Studies*, XLVI (1956), pp. 65-75.

48. Paul. Pell., *Eucharisticus*, vv. 281-290: «allicent et contra animum suetudo quietis, / otia nota, domus specialia commoda plura, / omnibus heu! nimium blandis magnisque refertae / deliciis cunctisque bonis in tempore

las palabras de Casiodoro, en el siglo VI, que hace el elogio de los ostrogodos, como representantes del viejo orden romano, y ensalza las ventajas de la hospitalidad. Los godos, según Casiodoro, se habrían convertido en defensores de la *civilitas*.⁴⁹ Detrás de esta expresión de Casiodoro existía una realidad socioeconómica que hemos puesto de relieve en otra ocasión⁵⁰ y que queda confirmada por otro pasaje suyo en el que señalaba que la división de las tierras no significaba más que beneficios para godos y romanos. La asignación de tercias habría unido a los godos y a los romanos tanto por las posesiones como por los ánimos. A pesar del perjuicio que hubiera podido causar a los propietarios romanos la partición de las fincas, los beneficios fueron mucho mayores, ya que se habría conseguido un defensor que conservara la seguridad íntegra de la propiedad.⁵¹

Las leyes del *Código de Eurico*⁵² que se refieren a la división de tierras entre los godos y los romanos confirman lo que expusimos arriba acerca del primitivo carácter provisional de la hospitalidad y de su conversión posterior en una situación definitiva. Como dice D'Ors,⁵³ los preceptos del fragmento 277 del *Código de Eurico* «tienen por fin el evitar reclamaciones anticuadas y mantener la situación consolidada por el tiempo». D'Ors ha relacionado también acertadamente el plazo de prescripción de cincuenta años, que aparece en este fragmento, con los asientos realizados por la primitiva división de las tierras entre godos y romanos, y con la fecha del pacto de

duro, / hospite tunc etiam Gothico quae sola careret; / quod post euentu cessit non sero sinistro, / nullo ut quippe domum speciali iure tuente / cederet in praedam populo permissa abeunti: / nam quoniam scimus summa humanitate Gothorum / hospitibus studuisse suis prodesse tuendis».

49. S. Mazzarino, *El fin del mundo antiguo*, México, 1961, pp. 63 s.

50. M. Vigil-A. Barbero, «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista: cántabros y vascones desde fines del Imperio Romano hasta la invasión musulmana», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLVI (1965), p. 334, ahora en A. Barbero y M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Ariel, Barcelona, 1974, pp. 94 s.

51. *Variae*, MGH AA, XII, pp. 55-56: «iuvat nos referre quemadmodum in tertiarum deputatione Gothorum Romanorumque et possessiones iunxit et animos. Nam cum se homines soleant de vicinitate collidere, istis praediorum communio causam videtur praestitisse concordiae: sic enim contigit ut utraque natio dum communiter vivit ad unum velle convenerit. Et factum novum et omnino laudabile: gratia dominorum de cespitis divisione coniuncta est; amicitiae populis per damna creverunt et parte agri defensor adquisitus est, ut substantiae securitas integra servetur».

52. CE, frags. 276 y 277.

53. *El Código de Eurico. Estudios visigóticos*, II, p. 200.

federación entre Valia y Constancio, 418.⁵⁴ El mismo plazo de prescripción se señala en esta ley para la reclamación de los siervos fugitivos. No cabe duda de que la ley se refiere a acontecimientos muy concretos que tenían que ver con la presencia de los visigodos en las Galias y sus relaciones con el Imperio Romano. La antigua situación de provisionalidad, que hacía de los godos huéspedes militares efímeros, se había transformado hasta convertirlos en propietarios de tierras con plenitud de derechos. El plazo de cincuenta años es precisamente el espacio de tiempo comprendido entre el *foedus* de la época de Valia y el advenimiento de Eurico, rey que romperá los últimos lazos políticos de dependencia con el Imperio. No se trata, por consiguiente, en su origen, de una norma general germánica de prescripción opuesta a la romana de treinta años, sino de una disposición relacionada con una situación histórica muy concreta, aunque luego se conserve en el *Liber Iudiciorum*.

Las leyes citadas del *Código de Eurico* nos indican que, durante este período de tiempo, los visigodos se fueron asimilando a las condiciones socioeconómicas existentes en el Imperio Romano. El hecho de que los *optimates* fueran capaces de disponer de tierra aseguraría su posición privilegiada dentro de la sociedad goda. Es decir, que los diferentes grados de riqueza no estarían basados ya en una mayor propiedad privada de bienes muebles, sino de tierra. El disponer de tierra en extensión no despreciable, precisamente en territorio romano, significaba también la potestad sobre los hombres que trabajaban los campos. En este sentido se comprende la disposición de Eurico referida a la prescripción de reclamaciones sobre los siervos fugitivos con un plazo igual al asignado a la prescripción de los conflictos sobre divisiones de tierras.⁵⁵ El campesinado dependiente corría, pues, la misma suerte que la tierra y no podía ser reclamado por sus antiguos señores en el caso de que hubiera pasado a depender de otros y hubieran transcurrido cincuenta años.

Probablemente fueron los *optimates* visigodos los más beneficiados en los repartos o en las apropiaciones de tierras y de hombres, que los convirtieron en grandes propietarios semejantes a los propietarios romanos. Los jefes militares que tuvieran comitivas armadas podrían ahora otorgar tierra a los miembros de su séquito y asegurar

54. A. d'Ors, *op. cit.*, pp. 200 s.

55. CE, frag. 277.

así su mantenimiento y la estabilidad de su dependencia, asimilándolos a los ejércitos privados romanos constituidos en *patrocinium*. Esto da sentido a que los fragmentos euricianos se ocupen de los patrocinados con tierras y obligaciones militares, como los bucelarios. Otros grupos que conservaban todavía una cierta cohesión de parentesco basada en la antigua organización social podrían asentarse en las tierras de forma independiente.⁶⁶ Los restos de estas comunidades de aldea de tipo gentilicio, cuya vitalidad en la segunda mitad del siglo IV era todavía vigorosa, según ha demostrado E. A. Thompson,⁶⁷ verían transformada su condición social. El asentamiento en tierras de forma estable facilitaría que los miembros más pobres de las aldeas godas cayeran en la situación de campesinos dependientes y que los más ricos entre la aristocracia tribal asumieran frente a ellos la posición de un *dominus* y de un *patronus* según la práctica romana. Sabemos que ésta fue la suerte que corrieron los miembros de las comitivas guerreras que, como bucelarios, quedaron bajo el *patrocinium* de tipo romano respecto a sus antiguos jefes militares. A estos bucelarios se les denomina significativamente en la *antiqua LI*, V, 3, 1: los que están en situación de patrocinio —«qui in patrocinio constituunt».⁶⁸

5. LA CONSOLIDACIÓN DE LA MONARQUÍA VISIGODA

En el aspecto político hubo una transformación paralela. El poder político de los *optimates* se afianzó con el acceso a una riqueza privada de bienes inmuebles. Al mismo tiempo se puede observar el fortalecimiento del poder monárquico, circunstancia en la que concurrían diversos factores. Los reyes eran los jefes militares de todo el pueblo y a la vez miembros de los clanes más poderosos, y tenían comitivas privadas más importantes. Además, ostentaban altos cargos militares del Imperio Romano, que reconocía su jefatura sobre los godos en cuanto a que éstos significaban para el emperador unas fuerzas militares auxiliares de las que no podía prescindir. Los reyes necesitaban el apoyo de los *optimates* para subir al trono y conservarlo, y para

56. Para estas posibilidades, véase P. D. King, *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge, 1972, p. 206.

57. *The Visigoths in the Time of Ulfila*, Oxford, 1966, *passim*.

58. Véase arriba, p. 26.

éstos la existencia de un poder monárquico era también imprescindible, porque representaba la consolidación de su posición frente al resto del pueblo godo. Si la obtención de tierras fue el fundamento económico de esta nueva situación social, sirvió igualmente de fundamento para el nacimiento de un poder político permanente y bárbaro dentro del Imperio Romano y con el asentimiento de las autoridades del mismo. De este modo, los grandes propietarios godos desempeñaron la misma función social que los romanos y, como éstos, serían capaces de disponer de una maquinaria política y jurídica para imponer de manera eficaz sus intereses de clase dominante.

La formación del reino de Tolosa sería el resultado de este proceso que armonizaba los intereses de las clases dirigentes tanto godas como romanas. La desaparición del Imperio de Occidente no perturbó en lo esencial el panorama económico, social y político del reino de Tolosa, sino que convirtió al Estado godo en el sucesor del romano. Pero sus monarcas tuvieron que legislar de acuerdo con la realidad histórica vigente. Las compilaciones legales de la época que han llegado hasta nosotros, el *Código de Eurico* y la *Lex Romana Visigothorum*, estaban orientadas hacia este fin de mantener el orden social establecido, beneficiando a la nueva clase de grandes propietarios godos con la utilización de conceptos y formas jurídicas tomados del derecho romano, al mismo tiempo que mantenían la integridad de los derechos de los propietarios romanos.⁵⁹

6. LOS ELEMENTOS MILITARES

En el reino visigodo de Tolosa y luego en el de Toledo se generalizaron las relaciones de dependencia personal basadas en la propiedad de la tierra con el campesinado dependiente unido a ella, extendiéndose estas relaciones a todos los niveles de la organización social. Los supuestos económicos para la formación de una sociedad feudalizada estaban ya establecidos, y con el tiempo terminaría imponiéndose su expresión a través de las instituciones políticas y jurídicas y de las formas ideológicas.

59. Véase para estas observaciones nuestro trabajo «Sucesión al trono y evolución social en el reino visigodo», *Hispania Antiqua*, IV (1974), pp. 381-386.

Habitualmente se ha identificado la llamada protofeudalización del reino visigodo con la organización militar, vinculándola a la organización política. No nos parece acertada esta forma de abordar el problema. Es evidente que la organización del ejército y las instituciones militares, a despecho de su aparente autonomía, son tan sólo una consecuencia de la organización de la sociedad en su conjunto, cuyos rasgos fundamentales reproducen. La organización militar de los Estados feudales se basaba en la prestación de servicios militares dentro de un marco general de relaciones de dependencia personal, en el cual estaban configuradas todas las actividades de esta sociedad. Por consiguiente, no nos parece que se deba considerar a las instituciones militares aisladas como el punto central de los orígenes del feudalismo y fundamento del mundo feudal. Creemos que todos los estudios y discusiones hechos con dicha orientación no hacen sino dar vueltas alrededor de un problema ficticio.

De todas formas la sociedad feudal era una sociedad guerrera, pero también una sociedad religiosa. La prestación de servicios tanto militares como religiosos reposaba en definitiva en la entrega de bienes, tierras especialmente, todo ello unido a obligaciones de fidelidad resultantes de las relaciones de dependencia personal.

A la luz de las consideraciones acabadas de exponer la situación militar del reino visigodo puede llegar a comprenderse mejor. No vamos a entrar a discutir las características externas, como el tipo de armamento o la utilización de la caballería, ni a ocuparnos de la explicación detallada de los diversos cargos militares. Queda fuera de duda la existencia en el reino visigodo de un ejército público, cuya organización estaba basada en gran medida en la del ejército romano del Bajo Imperio con influencias del antiguo sistema militar godo. Sin embargo, la importancia de este tipo de ejército fue decayendo a lo largo de la época visigoda, ya que sus posibilidades de mantenimiento y supervivencia estaban íntimamente unidas a las posibilidades financieras de la hacienda pública y a los recursos generales del Estado.⁶⁰ La existencia formal del ejército público está

60. Sobre estos problemas, véase M. Vigil y A. Barbero, «Algunos aspectos de la feudalización del reino visigodo en relación a su organización financiera y militar», *Moneda y Crédito*, n.º 112 (1970), pp. 71-91, ahora en *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, pp. 106-137. Véase también C. Sánchez-Albornoz, «El ejército visigodo: su protofeudalización», *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*, Santiago de Chile, 1970, pp. 5 ss.

atestiguada para todo el período del reino visigodo de Toledo, aunque su composición variara sustancialmente de unas épocas a otras, entrando en él hombres plenamente libres y otros en régimen de dependencia.

Un ejemplo entre otros de la existencia de hombres libres con obligaciones militares y que no se hallaban bajo un patrocinio se encuentra en *LI*, IV, 5, 5.⁶¹ Esta ley ha sido objeto de polémicas y se ha querido ver en ella la prueba de la existencia de una comitiva regia integrada por individuos llamados *leudes*, semejantes a lo que la historiografía tradicional considera que fueron sus homónimos merovingios.⁶² No creemos que los *leudes* citados en la segunda parte de esta ley fueran miembros de la comitiva regia, sino simplemente hombres con obligaciones militares en el ejército público, es decir, súbditos y soldados. Esta opinión ha sido manifestada últimamente por King sin dar más trascendencia a la interpretación de la ley⁶³ y ya Torres López había traducido *leudes* por súbditos.⁶⁴

El problema se ha desorbitado porque se ha intentado reconstruir el feudalismo visigodo sobre el modelo establecido para las instituciones militares francas, y, en este sentido, la palabra *leudes* que es un *hapax* dentro de los textos visigodos, pero que es más corriente en los textos francos, proporcionaba el lazo de unión lingüístico-institucional. Más que de una evidencia científica se trata del deseo de confirmar la existencia del modelo preconcebido.

Si se comprende la ley en su sentido literal, se tienen en cuenta la intención del legislador y el lugar donde está situada dentro del

61. «Antiqua. De his que filii patre vivente vel matre videntur adquirere. Filius, qui patre vel matre vivente aliquid adquisierit, sive de munificentia regis aut patronorum beneficiis promeruerit, et exinde aliquid cuicumque vendere vel donare voluerit, iuxta eam condicionem, que in aliis nostris legibus continetur, in ipsius potestate consistat; nec sibi aliquid, dum filius vivit, exinde pater vel mater vindicare presumat. Quod si inter leudes quicumque, nec regis beneficiis aliquid fuerit consecutus, sed in expeditionibus constitutus de labore suo aliquid adquisierit, si communis illis victus cum patre est, tertia pars exinde ad patrem perveniat, duas autem filius, qui laboravit obtineat.»

62. Para este problema y su discusión en la línea planteada ya por Zeumer en su edición del *Liber Iudiciorum*, *MGH Leges*, I, p. 202, nota 2, y en su *Historia de la legislación visigoda*, Barcelona, 1944, pp. 342 ss. Véase C. Sánchez-Albornoz, «Los leudes en la *Lex Visigothorum*», *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*, pp. 57-65.

63. P. D. King, *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge, 1972, p. 58, nota 3.

64. C. Sánchez-Albornoz, «Los leudes en la *Lex Visigothorum*», loc. cit., p. 61.

Liber Iudiciorum, no se puede sostener que los *leudes* citados en ella fueran los miembros de una alta aristocracia militar que integraba la comitiva regia. Ya Torres López y D'Ors habían expresado reservas sobre esta interpretación, lo mismo que King últimamente. D'Ors señaló la similitud de estos *leudes* con los citados en la *Lex Burgundionum*, personas de condición no noble, *Leute*.⁶⁵ La ley está incluida en el libro IV que trata en general del derecho de familia en todos sus aspectos, y en el título 5, «De naturalibus bonis», que se refiere a las diversas situaciones de los bienes dentro de la institución familiar. En ella se legisla sobre los bienes que pueden adquirir los hijos en vida de sus padres. Los bienes concedidos por el rey o por un patrono no pueden ser reclamados por los padres y quedan sujetos a las leyes que regulan las donaciones regias y las de los patronos.⁶⁶ En la segunda parte se trata de un caso muy concreto: el de los *leudes*, súbditos o gentes libres que no tenían patrono o no habían recibido beneficio del rey, sino que iban a la guerra en común con sus padres. Estos *leudes* debían de dar a sus padres la tercera parte de lo conseguido con su esfuerzo en campaña.

La intención de la ley no puede ser más clara. Se trata tan sólo de establecer que los bienes dados por el rey o por un patrono a un hijo de familia quedaban fuera de la patria potestad, lo mismo que lo ganado por los patrocinados según se deduce por las leyes sobre las donaciones en patrocinio. En cuanto a los beneficios o donaciones regias, *LI*, V, 2, 2 establece que el que los recibe tiene plena capacidad de disposición sobre ellos, pudiendo ser revocados tan sólo en caso de infidelidad, según las disposiciones conciliares. Se comprende el sentido de la ley en cuanto a que elimina la potestad de los padres sobre estos bienes y sobre el hijo de familia, cuando por la adquisición de ellos este último queda en el obsequio de un patrono o en la fidelidad regia. Se trata una vez más de reforzar de manera legal la situación de dependencia personal en que quedaba el que había recibido una donación respecto al donante, y su vinculación a los bienes recibidos.

La segunda parte trata de un caso que no debía de ser frecuente,

65. M. Torres López, «El estado visigótico», *AHDE*, III (1926), pp. 427-430; A. d'Ors, «Los *leudes* de *LV Antiqua* 4, 5, 5», *AHDE*, XXIV (1954), pp. 638 ss.

66. Para las donaciones regias, véase abajo, pp. 107 ss., y para las donaciones de los patronos, véase arriba, pp. 26 ss.

el de los súbditos que iban a la guerra sin estar en patrocinio ni haber recibido beneficios del rey. *Leudes* debe de ser, sin duda, un arcaísmo germánico con el que se designaría en su tiempo a los hombres de las tribus que, como es sabido, tenían la obligación de ir a la guerra con sus parientes. En *LI*, IV, 5, 5, los *leudes* que acuden a la guerra y tienen en común el sustento con sus padres, deben de dar a éstos un tercio de lo que ganen con propio esfuerzo, ya que la encomendación a un señor llevaba consigo teóricamente el que el patrono le diera el sustento; al menos esto es lo que se deduce de las fórmulas consideradas como típicas de encomendación feudal.⁶⁷ Es posible que nos encontremos aquí con el último resto de la antigua forma tribal de organización militar que había sido asimilada en cuanto a los bienes, probablemente muebles, producto del botín, que puede adquirir el hijo de familia, a la institución romana del *peculio castrense* interpretada de manera original.⁶⁸

La verdadera importancia de esta ley habría que verla, en nuestra opinión, en la sustitución de los vínculos de parentesco de tipo gentilicio germánico tanto por la patria potestad romana como por la potestad patronal o regia. Si este último tipo de relación de dependencia personal es el que prevalece, llega a reemplazar a la patria potestad romana y al parentesco gentilicio germánico, haciéndolos desaparecer.⁶⁹ Es un ejemplo más de cómo las relaciones de patrocinio privado o regio aparecen en el primer plano de la organización social.

7. LOS EJÉRCITOS PRIVADOS

El régimen de gran propiedad con campesinos dependientes, que se había ido extendiendo como forma dominante, tendría como consecuencia la debilidad financiera del Estado para mantener un ejército regular, y al mismo tiempo fomentaría los ejércitos privados dependientes de los grandes señores. No es extraño, por esto, que en el siglo VII fueran los ejércitos privados los llamados a desempeñar funciones públicas militares.

67. *Formulae Turonenses*, 43, *MGH Legum Sectio, V. Formulae*, p. 158.

68. La relación con el *peculio castrense* ha sido puesta de manifiesto por todos los investigadores que se han ocupado de esta ley.

69. Véase también el punto de vista de P. D. King, *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, p. 243, nota 3, con el que coincidimos en muchos aspectos.

Las noticias sobre estos ejércitos son numerosas tanto en las fuentes narrativas como en las jurídicas. Vamos a exponer brevemente las características de estos ejércitos privados en tres puntos fundamentales: cómo eran utilizados, de qué gentes estaban compuestos y en qué situación se encontraban sus componentes.

La existencia de ejércitos privados nos es conocida ya desde el Bajo Imperio y se perpetuó durante el reino visigodo. Estos ejércitos servirían indistintamente para acciones privadas o campañas públicas. En el primer caso serían utilizados por los señores para atacar a otros o defenderse de ellos, como nos dicen las leyes *LI*, VI, 4, 2, y VIII, 1, 4,⁷⁰ y, a veces, para imponer su voluntad por la fuerza, interviniendo en los juicios a favor de sus patrocinados, según parece deducirse de *LI*, II, 2, 2, y II, 2, 8. Los señores que disponían de ejércitos privados iban a la guerra acompañados de ellos. Esto era normal entre los jefes militares bárbaros con comitivas, lo mismo que entre los jefes militares romanos que disponían de bucelarios, y en casos excepcionales, como el ya citado de los parientes de Honorio, un ejército privado podía defender los intereses públicos representados por la adhesión al emperador legítimo. En el *Liber Iudiciorum* se cita la práctica de llevar ejércitos privados en las expediciones militares públicas, sancionando un uso que existía ya desde la época del reino visigodo de Tolosa; así en *LI*, IV, 2, 15 = *CE*, frag. 323, y en *LI*, VIII, 1, 9. Finalmente esta situación será reconocida abiertamente y regulada de un modo más preciso por Vamba en *LI*, IX, 2, 8, y por Ervigio en *LI*, IX, 2, 9. Durante el reinado de Chindasvinto, un jefe militar visigodo de nombre Oppila participó con su ejército privado —*clientes*— en una campaña contra los vascones, donde encontró la muerte, según su inscripción funeraria hallada en Villafranca (Córdoba).⁷¹

La importancia de estos ejércitos privados fue muy grande dentro de los acontecimientos de la política interior del reino visigodo. Es famoso el caso de Teudis, general ostrogodo de Teodorico, que gobernaba en su nombre el reino visigodo. Casado Teudis con una

70. Ya puede observarse esta práctica a fines del siglo IV en una ley del 1 de julio del 391 de Valentiniano, Teodosio y Arcadio, que permitía la defensa contra los ataques de gente que utilizaba ejércitos privados (*CTh*, IX, 14, 2 = *Brev*, IX, 11, 2, que en su interpretación es semejante a *LI*, VI, 4, 2).

71. J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1969, n.º 287, pp. 90 s.

gran propietaria hispanorromana, logró armar un ejército privado de cerca de dos mil hombres procedentes de las fincas de su mujer, con cuya ayuda llegó a mantener una independencia de hecho frente al rey ostrogodo, aunque no se proclamaría rey de los visigodos hasta la muerte de éste.⁷² Es este seguramente el caso más destacado de un jefe godo que se benefició de la fuerza que le daba el ejército reclutado entre los campesinos dependientes de las tierras de su mujer hispanorromana. Pero no debió de tratarse de un hecho aislado, puesto que en *LI*, IV, 2, 5 = *CE*, frag. 323, se dispone que perteneczan al marido los bienes ganados en campañas militares públicas —«in publica expeditione»— con los siervos de su mujer. Habida cuenta de que esta ley remonta a la época de Eurico, se puede pensar que va destinada sobre todo a los casos en que un godo contrae matrimonio con una gran propietaria romana y puede así disponer de un ejército privado en su provecho. Pese a la prohibición dictada por Valentiniano y Valente de los matrimonios entre romanos y bárbaros,⁷³ éstos no debieron de ser infrecuentes en los siglos IV, V y VI, como lo prueban los efectuados por Fravittas y Ataúlfo, por citar los ejemplos más relevantes junto al de Teudis.⁷⁴

Los ejércitos privados estaban formados inicialmente tanto por hombres libres como por siervos. Como hemos señalado ya, en los ejércitos de los parientes del emperador Honorio había siervos y rústicos, es decir, campesinos que podían tener la condición jurídica más diversa, lo mismo que los que aparecen en la constitución de León y Anthemio del año 468.⁷⁵ En el reino visigodo de Tolosa, los grandes propietarios tenían a su servicio bajo las armas tanto a hombres libres como a siervos. Esto se pone de manifiesto en dos leyes, ya citadas, del *Código de Eurico*, que fueron incorporadas después al *Liber Iudiciorum*, una de las cuales se refiere a los bucelarios ingenuos⁷⁶ y otra a los siervos de una mujer que van a la guerra con el marido de ella.⁷⁷ La noticia de Procopio sobre el numeroso ejército privado de Teudis, unos dos mil hombres, es signi-

72. *Proc.*, BG, I, 12, 50-51.

73. *CTb.*, III, 14, 1, del año 370 o del 373.

74. E. A. Thompson, «The Visigoths from Fritigern to Eurico», *Historia*, XV (1963), p. 108.

75. *Cj*, IX, 12, 10.

76. *CE*, frag. 310 = *LI*, V, 3, 1.

77. *CE*, frag. 323 = *LI*, IV, 2, 15.

ficativa en el sentido de que nos permite observar la magnitud de estas fuerzas armadas y su origen, ya que fueron reclutadas de entre los campesinos que trabajaban en las tierras de su mujer hispanorromana, cuya enorme riqueza territorial es puesta de relieve en el texto.⁷⁸ Es decir, que se trataría tanto de libres como de libertos y siervos. Lo ambiguo de las denominaciones prueba la diversa procedencia de los soldados privados. Varias leyes del *Liber Iudiciorum* testimonian la existencia de libres y de siervos en los ejércitos privados que actuaban en expediciones públicas y en contiendas particulares. Así en una ley *antiqua*⁷⁹ se menciona a los *servi* que hacen depredaciones en la guerra cuando acompañan a su señor. Igualmente se citan juntos a *ingenui* en patrocinio y a *servi*, como componentes de las tropas que los particulares utilizaban para asaltar las propiedades o las casas de otros en una *antiqua*⁸⁰ y en una ley de Chindasvinto.⁸¹ En las leyes militares de Vamba y Ervigio se habla expresamente de los ejércitos privados, ya que se obligaba a los grandes propietarios que los poseían a ir con ellos a la guerra. Vamba, en su ley del 1 de noviembre de 673, ordena que cualquiera que ostente una alta dignidad eclesiástica, o sea *dux*, *comes*, *thiufadus*, *vicarius*, *gardingus*, o bien cualquier persona que se halle dentro de una distancia de cien millas del lugar donde se ha producido un ataque o una revuelta, vaya a la guerra con todas sus fuerzas disponibles,⁸² en las que se incluirían evidentemente ingenuos y siervos. Ervigio precisa que tanto un *dux* como un *comes* o un *gardingus*, un godo o un romano, un ingenuo o un manumitido, o bien un siervo fiscal, deben de llevar a la guerra la décima parte de sus siervos y proporcionarles armamento,⁸³ y se queja de que no aportaban a la defensa del reino ni siquiera la vigésima parte de sus siervos, mientras

78. Proc. BG, I, 12, 50-51.

79. LI, VIII, 1, 9.

80. LI, VI, 4, 2.

81. LI, VIII, 1, 4.

82. LI, IX, 2, 8: «cum omni virtute suas».

83. LI, IX, 2, 9: «Et ideo id decreto speciali decernimus, ut, quisquis ille est, sive sit dux sive comes atque gardingus, seu sit Gotus sive Romanus, necnon ingenuus quisque vel etiam manumissus, sive etiam quislibet ex servis fiscalibus, quisquis horum est in exercitum progressurus, deciman partem servorum suorum secum in expeditione bellica ducturus accedat; ita ut hoc pars non inermis existat, sed vario armorum genere instructa appareata» (ed. Zeumer, p. 377).

que empleaban gran cantidad de ellos en el trabajo de sus campos.⁸⁴ Por otra parte, los encomendados debían de acudir al ejército en las comitivas armadas de sus patronos.⁸⁵ Finalmente, Egica sancionó la obligación de los libertos fiscales de ir a la guerra.⁸⁶ Obligación que quedaba hereditaria en su descendencia y cuya ruptura llevaba a la pérdida de la libertad concedida por el rey.

Los datos acabados de reunir prueban que los ejércitos privados no estaban formados exclusivamente por hombres libres, miembros de una comitiva, que por su calidad de ingenuos podían acceder a puestos elevados dentro de la escala social. Quizá pudieran darse casos aislados de jefes de ejércitos privados, dependientes de grandes propietarios o funcionarios, que llegaran a alcanzar situaciones de privilegio, pero esto sería porque ellos, a su vez, habían logrado convertirse en grandes propietarios y actuaban ya como tales con plena independencia. Lo que más bien se trasluce de las noticias ducidas arriba es que los ejércitos privados estaban compuestos por individuos que podían tener un *status* jurídico libre o ingenuo y servil de manera indistinta. El elemento servil o semiservil era fundamental en ellos, y las leyes de Ervigio y de Egica son muy claras en este sentido, lo mismo que el pasaje de Procopio sobre Teudis. La organización social del reino visigodo obligó, sin duda, a que prevalecieran estos ejércitos privados y a que tuvieran que ser aceptados como parte integrante del ejército público que pasaría a estar compuesto en gran medida de hombres dependientes, denominados en general *servi*, de un *dominus* y *patronus* o del rey, como los

84. *LI*, IX, 2, 9: «cum quidam illorum laborandis agris studentes servorum multitudines cedunt, et procurande salutis sue gratiam nec vicesimam quidem partem sue familie secum ducunt» (ed. Zeumer, p. 374).

85. *LI*, IX, 2, 9: «Nam et si quisque exercitulum, in eadem bellica expeditione proficiscens [...] aut etiam patronum suum secutus fuerit, sed per patrocinia diversorum se dilaverit» (ed. Zeumer, p. 378).

86. *LI*, V, 7, 19: «De libertis regum eorumque posteritate, qualiter exercitus tempore ad regiam potestatem concurrant, vel cum quibus eos in publica utilitate proficisci oporteat [...] ut deinceps tam ipsi quam omnis eorum posteritas tempore exercitus nostri omnes ad regiam celsitudinem incunctanter occurrant, ut, cum quibus exercitus expeditionem peragere possit, presentialiter eos clementia principalis instituat. Quicumque vero ex eis, ut dictum est, tempore exercitus domi residere presumpserit et minime cum ceteris, sicut regalis ordinatio fuerit, in publicam expeditionem perrexerit, noverit se ad proprie servitutis iugum reverti, ex quo ereptus libertatis meruerat personam adsumere».

siervos fiscales a los que Ervigio obligó a ir a la guerra con sus dependientes, y los libertos fiscales mencionados en la ley de Egica.

Pasemos ahora a tratar de la situación en que se hallaban los componentes de los ejércitos privados, tanto si tenían un *status* ingenuo como servil. Ya en el reino de Tolosa⁸⁷ los bucelarios estaban en una relación de patrocinio respecto a su señor, con grandes limitaciones de tipo económico, como devolver lo otorgado y la mitad de lo ganado, si querían encomendarse a otro y romper los vínculos de relación personal. Esta era la situación general de los patrocinados en el reino visigodo de Toledo, según se deduce de *LI*, V, 3, 3-4. Sin embargo, dos leyes del *Liber Iudiciorum* nos permiten comprender mejor la forma de dependencia en que se encontraban los miembros de los ejércitos privados. Se trata de una *antiqua*⁸⁸ y de una ley de Chindasvinto,⁸⁹ que se refieren a las penas que deben de sufrir los que asaltan con gente armada las propiedades ajenas para usurparlas. En *LI*, VI, 4, 2, se distinguen tres grupos de personas que pueden acompañar al atacante: *ingenuos*, *ingenuos* en patrocinio u obsequio y siervos —*servi*—. Evidentemente los ingenuos no encomendados sufrían la misma pena y el mismo castigo que el agresor.⁹⁰ Nos interesan, sin embargo, aquí especialmente los otros dos grupos que son los que constituían en realidad los ejércitos dependientes. Si se trataba de hombres en patrocinio o en obsequio del usurpador, que hubieran sido mandados por él o le hubieran acompañado, el único culpable era el patrono, ya que sus encomendados ejecutaban su mandato y, por lo tanto, carecían de culpa.⁹¹ Si el daño lo cometía un siervo sin conocimiento de su señor, debía de recibir el castigo correspondiente, pero, si el señor lo sabía, éste era el que debía de satisfacer en la misma forma que se disponía para los

87. CE, frag. 310 = *LI*, V, 3, 1.

88. *LI*, VI, 4, 2: «De presumtoribus et operibus presumtorum».

89. *LI*, VIII, 1, 4: «Si intra domum vel ianuam suam violenter aliquis includatur».

90. «Si vero aliqui de ingenuis cum eo in eadem domo, non ab illo iussi neque in eius obsequio vel patrocinio constituti, unanimes tamen vel consentientes presumtori, ingressi fuerint, unusquisque eorum simili damno et pene subiaceat.»

91. «Quod si in patrocinio vel obsequio presumptoris retenti, ab illo hoc facere iussi fuerint, vel cum eo hoc eos fecisse constiterit, solus patronus ad omnem satisfactionem et pene et damni teneatur obnoxius; nam illi non erunt culpabiles, qui iussa patroni videntur esse conplectes.»

ingenuos.⁹² En *LI*, VIII, 1, 4, encontramos los mismos grupos y la misma situación, aunque no expresada de manera tan explícita. Los ingenuos que no se hallaban en *patrocinium* tenían que pagar una compensación y sufrir un castigo corporal por los dos tipos de crimen que se mencionan en la ley.⁹³ Del mismo modo, los siervos que habían cometido estas agresiones sin conocimiento de su señor quedaban sometidos al castigo personal, sin que su dueño se viera afectado.⁹⁴ Evidentemente, si eran mandados por su señor, éste respondería por ellos, aunque la ley no lo diga expresamente. La *antiqua LI*, VIII, 1, 9⁹⁵ establece que los siervos que hacen depredaciones en la guerra sin que lo quieran sus señores deben devolver lo tomado y recibir un castigo corporal.⁹⁶

Se puede observar que la situación en que se encontraban los miembros de los ejércitos privados, tanto fueran libres en *patrocinio* como *servi*, era en lo esencial la misma. Los delitos que pudieran cometer no sólo en agresiones armadas de tipo privado, sino también cuando formaban parte del ejército público, eran imputados en principio a su señor o patrono. Solamente en el caso de que estos delitos hubieran sido llevados a cabo sin el mandato expreso del señor o sin su consentimiento, la responsabilidad del hecho caía sobre ellos. Es decir, que la única persona susceptible de ser sujeto pleno de derechos era el patrono o el señor, y los patrocinados y *servi* tenían tan sólo una responsabilidad subsidiaria.

En todas estas leyes se reconoce la existencia legal de los ejércitos privados al regularse la dependencia jurídica de sus miembros respecto

92. «Si autem servus hoc domino nesciente commiserit, CC flagella accipiat et quicumque abstulerit reddat; si vero conscio domino, ipse dominus pro eo conponat, sicut de ingenuis est superius comprehensum.»

93. «Hii vero, qui malis voluntatibus eius consenserint ausiliumve, ut hoc fieret, prestiterint, si in eius patrocinio non sunt, singuli ingenuorum quindecenos solidos illis, quibus violentiam intulerunt, cogantur inferre et pro amissi presumptione centena flagella suscipiant [...] Ingenui autem huius criminis socii, si in eius patrocinio non sunt, C flagella suscipiant et singuli treceenos solidos cogantur exolvere, illis procul dubio profuturos, quibus hanc iniuriam intulisse noscuntur.»

94. «Servi autem, si id domino vel domina non iubente commiserint, CC hictus accipiant flagellorum [...] Quod si hoc servi ignorantibus dominis sua sponte commiserint, servi penam sustineant superius comprehensam; domini vero nihil iniurie vel detrimenti perferant.»

95. «De his, qui in expeditione euntes aliquid auferre vel depredare presumunt.»

96. «Quod si nolentibus dominis servi hoc fecerint, rem ablata in statu reformet et CC flagella suscipiant.»

al patrono y al señor, y no hay, por consiguiente, contradicción entre ellas.⁹⁷

-- La forma en que se exigía la responsabilidad a los miembros de los ejércitos privados, tanto en expediciones guerreras públicas como en contiendas particulares, en los casos estudiados, no era algo peculiar que derivaba de su condición de soldados privados, sino que era el desahollo y la aplicación específica a un caso concreto de normas con validez general. En efecto, en la legislación visigoda las penas por delitos de cualquier tipo cometidos por personas dependientes, ya fueran ingenuos encomendados, libertos o siervos, recaían sobre el *dominus* o el *patronus*, si éste era el instigador del hecho. En todo caso, siempre el señor podía satisfacer por los delitos cometidos por sus *servi*. Hay numerosas leyes que tratan de esta cuestión⁹⁸ y que se refieren a la norma general dada en *LI*, VIII, 1, 1, en la cual se dice expresamente que ni el ingenuo ni el liberto ni el siervo son culpables de un crimen, si lo han hecho por mandato del *dominus* o del *patronus*, y que sólo a estos últimos corresponde el castigo.⁹⁹ El principio que informaba la legislación, naturalmente, no era sino la expresión jurídica de la forma de estar constituida la sociedad en su conjunto: una minoría de *domini* y *patroni* con plenitud de derechos

97. Nos parece artificial la contradicción vista por H.-J. Diesner, «Skaven, Untertanen und Untertanenverbände im Westgotenreich», *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, II (1970), p. 176, entre *LI*, VI, 4, 2 y VIII, 1, 4 y IX, 2, 9, pues en VI, 4, 2 y VIII, 1, 4, como en otras leyes, lo que se trata es de castigar los delitos de los grandes señores y de los miembros de sus ejércitos, y no de desautorizar su existencia. Existencia no desautorizada por ninguna ley del *Código de Eurico* ni del *Liber Iudiciorum*.

98. Vamos a enumerar algunas de ellas: *LI*, VI, 4, 1 de Chindasvinto; VI, 4, 2 *antiqua*; VI, 4, 3 de Chindasvinto; VI, 4, 4 *antiqua*; VI, 4, 10 *antiqua*; VI, 5, 10 de Recesvinto; VII, 2, 3 de Recesvinto; VII, 2, 4 de Recesvinto; VII, 2, 5 *antiqua*; VII, 2, 14 *antiqua*; VII, 2, 20 *antiqua*; VII, 2, 22 *antiqua*; VII, 2, 23 de Recesvinto; VII, 3, 5 *antiqua*; VII, 4, 1 de Recesvinto; VII, 5, 2 de Chindasvinto; VII, 1, 4 de Chindasvinto; VIII, 1, 5 de Chindasvinto; VIII, 1, 6 *antiqua*; VIII, 1, 8 de Recesvinto; VIII, 1, 9 *antiqua*; VIII, 1, 12 *antiqua*; VIII, 2, 1 *antiqua*; VIII, 2, 2 *antiqua*; VIII, 3, 5 *antiqua emendata*; VIII, 3, 6 *antiqua*; VIII, 3, 10 *antiqua*; VIII, 4, 21 de Chindasvinto; VIII, 4, 26 *antiqua*; etc.

99. «Ut solus patronus vel dominus culpabiles habeantur, si eisdem iuben-
tibus ingenuus vel servus illicita operentur. Hoc principaliter generali sanc-
tione censetur, ut omnis ingenuus adque etiam libertus aut servus, si quod-
cumque illicito iubente patrono vel domino suo fecisse cognoscitur, ad omnem
satisfactionem compositionum patronus vel dominus obnoxii teneantur. Nam qui
eius iussionibus obedientiam detulerunt, culpabiles haberi non poterunt, quare
non suo excessu, sed maioris imperio id commisisse probantur.» (De Recesvinto.)

y responsabilidades, que era la que podía disponer de los medios de producción, y una mayoría de personas de categoría inferior y con diverso *status* jurídico, con derechos y responsabilidades limitados en función de su dependencia respecto al señor y patrón, que se hallaba unida a los medios de producción y cuyo grado de disposición de éstos era muy restringido.

Un texto muy conocido de Venancio Fortunato, escrito en 585, describe de manera gráfica cómo estaba organizada una gran mansión señorial, en este caso la del obispo Nicetas de Tréveris, situada sobre el Mosela, no lejos de Coblenza. El conjunto de edificios más importante lo constituía una villa fortificada con un recinto amurallado que descendía hasta el río. En una torre se hallaba la capilla y el depósito de armas que usaban los guerreros. Junto al río había un molino de agua que era utilizado por el campesinado de la comarca para moler el grano.¹⁰⁰ El señor era, por consiguiente, el propietario de las tierras, del molino y de las armas que podían ser distribuidas a los miembros de su ejército privado.

Una situación semejante sería, sin duda, la que existió en el reino visigodo, al menos en su última fase. La ley militar de Ervigio¹⁰¹ dice expresamente que el señor tenía la obligación de armar a sus hombres en cumplimiento de sus compromisos personales militares respecto al rey. El hecho de que pesara sobre él esta carga demuestra que las armas eran de su propiedad y no de la población que de él dependía. Este campesinado cumplía con los deberes militares como una prestación personal más que debía al señor, poniéndose de relieve así su analogía con las prestaciones de trabajo y la forma de uso de la tierra dentro de un marco general de obligaciones personales de dependencia. A su vez, las obligaciones militares de los miembros de la clase dominante respecto al rey eran una de las «prestaciones políticas» de estos súbditos privilegiados, incluidas dentro del deber general de fidelidad.

100. G. Duby, *Guerriers et paysans. VII^e-XII^e siècle. Premier essor de l'économie européenne*, París, 1973, pp. 70 ss.

101. *LI*, IX, 2, 9.

Capítulo 2

LA PROPIEDAD DE LA IGLESIA Y LAS RELACIONES DE DEPENDENCIA

Hemos estudiado las relaciones de dependencia en su aspecto económico y personal, observando su evolución desde el Bajo Imperio y en los reinos visigodos de Tolosa y de Toledo. Es indispensable completar lo que se ha expuesto con la información que nos proporcionan las fuentes eclesiásticas sobre estos mismos problemas, fuentes muy valiosas por su riqueza y precisión. Nos ocuparemos ahora, por consiguiente, del patrimonio de la Iglesia y de su organización en general, siguiendo los mismos criterios que hemos utilizado hasta el momento. Como hemos indicado en la introducción no vamos a detenernos en el estudio del monacato, aunque en él se confirmen las relaciones feudales predominantes.

1. EL CARÁCTER INALIENABLE DEL PATRIMONIO ECLESIASTICO

Como es bien sabido el patrimonio de la Iglesia visigoda era muy extenso y de su disfrute vivían numerosas personas de toda condición, desde las altas dignidades eclesiásticas a los simples clérigos, los libertos en el *obsequium* de la Iglesia y personas que de algún modo tuvieran relación o prestaran servicios a las iglesias. La masa de bienes que componían este patrimonio estaría constituida en gran medida por propiedades territoriales con los hombres que las trabajaban, aunque también eran muy importantes los tesoros acumulados en metales y piedras preciosas, tan conocidos por los hallazgos arqueológicos y las citas de las fuentes. Son significativas a este respecto

algunas noticias procedentes de actas conciliares y de textos narrativos. Así, por ejemplo, en un canon del Concilio de Agatha (Agde) del año 506 se enumeran diversos tipos de bienes eclesiásticos: fincas rústicas, esclavos y vasos sagrados —*casellas, mancipiola y vasa ministerii*—.¹ Igualmente en una noticia de la *Historia Wambae* de Julián de Toledo se nos habla de las confiscaciones hechas por Paulo a la Iglesia en metales preciosos, como los vasos de plata, los tesoros eclesiásticos y la corona áurea votiva de Recaredo.² Por lo demás, son muy numerosas las referencias a otros bienes muebles tanto como a los inmuebles, y a los *servi y liberti* que formaban parte del patrimonio eclesiástico.

El rasgo más distintivo que encontramos en lo que se refiere a los bienes eclesiásticos es su imposibilidad de ser alienados.³ La norma general sólo permitía su enajenación en circunstancias excepcionales, cuando había una necesidad grande y no se perjudicaban los intereses de la Iglesia. Se precisaba habitualmente, sin embargo, el acuerdo de los clérigos de cada iglesia o una decisión conciliar. Desde antes de la constitución del reino visigodo en las Galias y en Hispania la práctica de la no enajenación de los bienes eclesiásticos estaba ampliamente extendida. Así se ve en el canon XV del Concilio de Ancira del año 314 y en el canon XXXII del IV Concilio de Cartago del año 398, ambos incluidos en la *Colección Canónica Hispana*, y también en una carta del papa León I que cita el canon del IV Concilio de Cartago.⁴

Constituidos los reinos germánicos y en especial el reino visigodo, del que nos venimos ocupando, los preceptos relativos al carácter no alienable del patrimonio eclesiástico se pueden encontrar tanto en la legislación civil como en la canónica. Por lo que se refiere al reino

1. Canon VII de este Concilio, véase G. Martínez Díez, *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda*, Comillas, 1959, p. 126, nota 4, donde cita el canon.

2. MGH *SSM*, V, p. 522: «*vasa argenti quam plurima de thesauris dominici rapta et coronam illam auream, quam divae memoriae Reccaredus princeps ad corpus beatissimi Felicis obtulerat*».

3. Sobre el tema general del patrimonio eclesiástico, véase G. Martínez Díez, *op. cit.*, y sobre la inalienabilidad en especial, pp. 125 ss.; M. Torres López en, R. Menéndez Pidal, *Historia de España*, III: *España visigoda*, Madrid, 1963, pp. 319 ss., y A. d'Ors, *El Código de Eurico. Estudios visigóticos*, II, pp. 241 s.

4. G. Martínez Díez, *op. cit.*, p. 125, notas 1 y 2, y A. d'Ors, *op. cit.*, p. 242.

visigodo y durante el período del llamado reino de Tolosa se legisló en este sentido, según pone de manifiesto el *Código de Eurico*. En el fragmento 306 de dicho código se prohíbe disponer de los bienes de la Iglesia a los obispos y a los presbíteros, si no es con el consentimiento de todos los clérigos; igualmente los hijos de los clérigos, que se habían hecho laicos o se habían apartado del servicio de la Iglesia, perdían la posesión de las tierras u otros bienes que disfrutaban de la munificencia eclesiástica.⁵ Esta disposición legal cubre dos aspectos muy diferenciados: la necesidad del consentimiento de todos los clérigos para disponer la enajenación de bienes del patrimonio eclesiástico bajo cualquier concepto y el carácter no hereditario de los bienes asignados a los clérigos cuando sus hijos elegían el estado laical o abandonaban el servicio de su iglesia. Pero ambos aspectos perseguían el mismo objetivo, es decir, que la Iglesia no se viera privada del derecho de propiedad sobre sus bienes. Como ha indicado D'Ors,⁶ el fragmento euriciano comentado se encuentra en relación con la *antiqua LI*, V, 1, 3,⁷ en la que se prohíbe vender o donar cualquier propiedad eclesiástica⁸ sin el consentimiento de los demás clérigos,⁹ remitiendo en lo que se refiere a las excepciones a la legislación canónica.¹⁰ Se ve, por lo tanto, cómo existe una interdependencia entre los cánones y las leyes civiles que se ocupan de los mismos problemas.¹¹

5. CE, frag. 306: «Si quis episcopus vel presbyter aliquid praeter consensu omnium clericorum facere crediderit, hoc firmum non esse precipimus; nisi praebeat omnis clericus consensum suum, seu de fundo seu de hereditate. 2. Item filii clericorum qui terras vel aliquid ex munificencia aeclesiae possident, si in laicos conversi fuerint vel de servitio aeclesiae discesserint vel amittant [...] iuste rebus lat [...] vel [...]» (ed. D'Ors). La reconstrucción del final del fragmento es difícil, cf. A. d'Ors, *op. cit.*, p. 242.

6. *Op. cit.*, p. 242.

7. «De vindicionibus et donationibus ecclesiasticarum rerum. Si quis episcopus aut presbyter vel quicumque ex clericis praeter consensum ceterorum clericorum aliquid de rebus ecclesie vendiderit vel donaverit, hoc firmum non esse precipimus, nisi ita fuerit facta vinditio sive donatio, quemadmodum sanctorum canonum instituta constituunt adque decernunt.»

8. «Aliquid de rebus ecclesie vendiderit vel donaverit.»

9. «Praeter consensum ceterorum clericorum.»

10. «Nisi ita fuerit facta vinditio sive donatio, quemadmodum sanctorum canonum instituta constituunt adque decernunt.»

11. Por razones de comodidad en la exposición y por las dificultades que muchas veces entraña el fijar la cronología exacta de la redacción o de las sucesivas elaboraciones de las leyes del *Liber Iudiciorum*, hemos preferido exponer en general primero la legislación canónica y a continuación la legislación civil.

Son muy numerosos los cánones en que se trata del patrimonio de la Iglesia y de su carácter no alienable, tanto en su aspecto inmueble como mueble. No intentamos aquí hacer un estudio exhaustivo de todas estas fuentes, sino poner de relieve dicho carácter que se mantiene de forma general, salvo algunas excepciones.

En el Concilio de Agde del año 506, celebrado el año antes de la batalla de Vouillé que puso fin al reino visigodo de Tolosa, se trató ampliamente del patrimonio eclesiástico. De esta forma, en el canon VII se prohibió a los obispos vender o alienar por cualquier contrato los bienes de la Iglesia, a los cuales se les denomina patrimonio de los pobres; tan sólo por necesidad o utilidad podían darse en usufructo o en venta indirecta, siempre que esta enajenación fuera refrendada por otros obispos coprovinciales o vecinos, y si se trataba de pequeños fundos, sin utilidad para la iglesia o lejanos, el obispo podía disponer de ellos sin necesidad del asentimiento de los otros clérigos. La prohibición de enajenar bienes de la Iglesia iba dirigida también a los presbíteros y a los demás clérigos, tanto urbanos como rurales, respecto a las cosas que detentaban con permiso del obispo, pero cuya propiedad quedaba reservada a la Iglesia; en el caso de que hicieran alguna venta, ésta era nula y debían de indemnizar a la Iglesia a costa de su patrimonio privado suponiendo que lo tuvieran.¹²

12. Canon VII: «casellas vero vel mancipiola ecclesiae episcopi, sicut prisca canonum praecepit auctoritas, vel vasa ministerii quasi commendata fidei proposito integro ecclesiae jure possideant; id est ut necque vendere, neque per quoscumque contractus res unde pauperes vivunt alienare praesumant» (*Collectio Canonum*, ed. González, col. 231, cit. por G. Martínez Díez, *op. cit.*, p. 126, nota 4); canon VII: «quod si necessitas certa compulerit, ut pro ecclesiae aut necessitate aut utilitate vel in usufructu vel indirecta venditione aliquid distrahatur, apud duos vel tres comprovinciales vel vicinos episcopos causa quae necesse sit vendendi primitus comprobetur, et habita discussione sacerdotali eorum subscriptione quae facta fuerit venditio roboretur: aliter facta venditio vel transactio non valebit» (ed. cit., cols. 231-232, cit. por G. Martínez Díez, *op. cit.*, p. 126, nota 5); canon XLV: «Terrulas aut vineolas exiguas et ecclesiae minus utiles aut longe positas parvas episcopus sine consilio fratrum, si necessitas fuerit, distrahendi habeat potestatem» (ed. cit., col. 239, cit. por G. Martínez Díez, *op. cit.*, p. 126, nota 6); canon XXII: «Et licet superfluum sit de re nota et antiquis canonibus prohibita iterato aliquid definire, tamen quo facilius cupiditas aut improbitas reprimatur, id statuimus quod omnes jubent, ut civitatenses sive dioecesani presbyteri vel clerici, salvo jure ecclesiae, rem ecclesiae sicut permiserint episcopi teneant, vendere aut donare penitus non praesumant: quod si fecerint, et facta venditio non valebit et de facultatibus, si quas habent proprias, indemnem ecclesiam reddant et communione priventur» (ed. cit., col. 254, cit. por G. Martínez Díez, *op. cit.*, p. 127, nota 9). Hay exposiciones en este sentido en las *Sen-*

Como puede observarse, la prohibición de enajenar el patrimonio eclesiástico se extendía a las fincas rústicas que sin duda incluirían a los siervos que las trabajaban, a los esclavos y a los tesoros —*casellas, mancipiola y vasa ministerii*—. Las excepciones son raras y se dan para bienes de poca utilidad o sin valor. De todas formas, se insiste en que la plena propiedad del patrimonio es de la Iglesia, aunque éste haya sido encomendado a los obispos que lo poseen en cada caso.¹³ También se hace hincapié en que los presbíteros y los clérigos que se hallen en la posesión de bienes de su iglesia por permiso de su obispo, no ejercen el derecho de propiedad sobre ellos, sino que éste sigue siendo de la Iglesia,¹⁴ y por esta razón las ventas o donaciones hechas por estos tenentes carecerían de valor y serían nulas.

Los bienes eclesiásticos que disfrutaban los clérigos en vida para su mantenimiento debían de volver a su muerte al patrimonio de la iglesia a la que pertenecían, incluso con las mejoras introducidas en las fincas, sin que pudieran pasar a sus herederos ni por testamento ni por sucesión, según precisa el canon IV del II Concilio de Toledo del año 527, celebrado bajo Amalarico.¹⁵

En el Concilio de Lérida del año 546, celebrado bajo el reinado de Teudis,¹⁶ se prohibió bajo penas espirituales que a la muerte del obispo, o estando éste en sus últimos momentos, cualquier clérigo se apropiara de bienes inmuebles o muebles de la Iglesia.¹⁷

tentiae quaedam añadidas como cánones a este Concilio de Agde (cf. G. Martínez Díez, *op. cit.*, pp. 127 s.). En general los textos canónicos que no aparecen en la edición de Vives, Martínez y Marín los tomamos del libro de Martínez citado, que los reproduce de la edición de González; se encuentran también en la edición de Tejada y Ramiro, I, Madrid, 1850.

13. «Quasi commendata fidei proposito integro ecclesiae iure possideant.»

14. «Civitatenses sive dioecesani presbyteri vel clerici, salvo iure ecclesiae, rem ecclesiae sicut permiserint episcopi teneant.»

15. Canon IV: «Ut quidquid de iure ecclesiae clerici tenuerint, post obitum eorum ad ecclesiam revertatur. Si quis sane clericorum agella vel vinícolas in terras ecclesiae sibi fecisse probatur sustentandae vitae causa, usque ad diem obitus possideat; post suum vero de hac luce discessum iuxta priorum canonum constitutiones ius suum ecclesiae sanctae restituat, nec testamentario ac successorio iure cuiquam haeredum prohaeredumve relinquat [...]» (Vives, p. 44).

16. La atribución al reinado de Teodorico el ostrogodo es errónea, se trata sin duda de Teudis por la fecha de la era, y el año del reinado (Vives, p. 55).

17. Canon XVI: «Ut sacerdos moritur, quid de rebus ecclesiae observetur [...] ut defuncto antistite vel etiam adhuc in supremis agente, nullus clericorum cuiuslibet ordinis, officii gradusve sit, quidquam de domo auferre

Tanto el Concilio de Agde, como el II de Toledo y el de Lérida se celebraron durante el período cuando el arrianismo era la religión ortodoxa del reino visigodo galohispano. A pesar de ser concilios celebrados por la Iglesia niceísta no oficial, se puede deducir que ésta tenía un patrimonio de considerable importancia, administrado de forma autónoma por los obispos y regido por las normas contenidas en los cánones de sus propios concilios. Después de la conversión de los reyes suevos y visigodos, el patrimonio de la Iglesia niceísta, ahora la ortodoxa, iría ganando aún en importancia, y la legislación canónica referente a él se vería incrementada por nuevas decisiones conciliares que no diferían en lo esencial de las del período anterior.

Cuatro cánones del II Concilio de Braga del año 572, convocado por el rey suevo Miro, se ocupan expresamente del patrimonio eclesiástico y de su administración. En el canon XIV se prohibía al obispo o presbítero, sin necesidad o sin conocimiento del clero, vender alguna cosa de su iglesia; si lo hiciera tendría que devolver lo vendido, sin perjuicio de otras sanciones.¹⁸ Por su parte el canon XV afirma que lo que pertenece a la Iglesia debe conservarse para ella¹⁹ y estar inventariado de forma que cualquier clérigo sepa siempre cuáles son estos bienes, para que no se pierdan o disminuyan en caso de fallecimiento del obispo.²⁰

También se hace en este canon una distinción entre los bienes *proprios personales del obispo y los de su iglesia*.²¹ La facultad de administración sobre los bienes eclesiásticos corría a cargo del obispo, según se nos dice en el canon XVI del mismo Concilio.²² Sin embargo,

praesumat, vel de utilitate quae instrumenti domus esse noscitur, id est mobili et immobili rei ecclesiasticae conetur invadere» (Vives, pp. 59 s.).

18. Canon XIV: «De praesumptione episcopi in rebus ecclesiae» (Vives, pp. 89 s.).

19. Canon XV: «De rebus ecclesiasticis gubernandis. Quae sunt ecclesiae debent ecclesiae conservari [...]» (Vives, p. 90).

20. Canon XV: «manifesta autem esse debent quae ad ecclesiam pertinent in conscientia eorum, qui circa episcopos sunt presbyteres aut diacones, ut hii omnes sciant quae sunt ecclesiae propria aut si episcopo contigerit transitus, nihil eos latere possit ex his quae ad ecclesiam pertinent, ut nullomodo possint minui et perire» (Vives, p. 90).

21. Esta distinción se hace al final del canon XV (Vives, p. 90).

22. Canon XVI: «De rebus ecclesiae dispensandis. Episcopus habeat potestatem in rebus ecclesiae aut dispenseat necessitatem habentibus» (Vives, página 90).

éste no podía utilizar caprichosamente las rentas de la Iglesia²³ sin el acuerdo de los presbíteros o diáconos²⁴ ni favorecer con ellas a sus parientes. Vuelven a identificarse en este canon los bienes de la Iglesia con los de los pobres.²⁵ Por último, en el canon XVII de este Concilio se prohíbe a los clérigos vender los objetos destinados al culto, sin duda, como apunta el título, los vasos de metales preciosos.²⁶

En el II Concilio de Braga se vuelven a tocar los puntos esenciales tratados ya en el fragmento 306 del *Código de Eurico* y en el Concilio de Agde del año 506, es decir, que el obispo es un administrador de los bienes de su iglesia, que éstos no deben salir de ella y que en los casos excepcionales las ventas se suelen hacer con el consentimiento del clero. En el supuesto de que las ventas se efectuaran sin estos requisitos, el responsable deberá restituir la cosa vendida e incluso indemnizar a la Iglesia.

El III Concilio de Toledo del año 589 fue, como se sabe, un acontecimiento de gran importancia en la vida política y religiosa del reino visigodo. También en este Concilio se trató de la ordenación del patrimonio eclesiástico. En el canon III se prohibió una vez más la enajenación de las cosas de la Iglesia sin necesidad, refiriéndose a las disposiciones de los concilios anteriores.²⁷ Los socorros o las ayudas prestados por la Iglesia a peregrinos, clérigos y pobres, podrían hacer siempre que quedara a salvo el derecho de propiedad eclesiástico.²⁸ Los obispos podían convertir una iglesia rural en monasterio, pero necesitaban el consentimiento del concilio, según el canon IV, y la dotación del nuevo monasterio debía de hacerse de forma que no se perjudicaran los derechos de la iglesia episcopal.²⁹

23. «*Lucra ecclesiae vel fructus agrorum.*»

24. «*Cum presbyterorum vel diaconorum consilio.*»

25. «*Et pauperes fraudantur*» (Vives, p. 91).

26. Canon XVII: «*De his qui ex vasis ministerii ecclesiae aliquid venderint*» (Vives, p. 91).

27. Canon III: «*Ut ne quis extra necessitatem rem ecclesiae alienet. Haec sancta synodus nulli episcoporum licentiam tribuet res alienare ecclesiae, quoniam et antiquioribus canonibus prohibentur*» (Vives, pp. 125 s.).

28. Canon III: «*Salvo iure ecclesiae*» (Vives, p. 126).

29. Canon IV: «*Ut liceat episcopo unam ex parrochiis basilicam monasterium facere. Si episcopus unam de parrochianis ecclesiis suis monasterium dicare voluerit, ut in ea monachorum regulariter congregatio vivat, hoc de concilii sui habeat licentiam faciendi; qui etiam si de rebus ecclesiae pro eorum substantia aliquid quod detrimentum ecclesiae non exhibeat eidem loco donaverit, sit stabile. Rei enim bonae statuendum sanctum concilium dat*»

Se vuelve a afirmar la autoridad del obispo como único administrador de los bienes eclesiásticos en el canon XIX, al tratar de las dotaciones de las llamadas iglesias propias.³⁰

El III Concilio de Toledo no significó un mero cambio religioso. La Iglesia niceísta, que antes era tolerada y coexistía con la Iglesia y la monarquía arrianas, se convirtió ahora en la única organización religiosa permitida por el Estado. En el orden económico este hecho tuvo grandes consecuencias. En primer lugar, el patrimonio eclesiástico se vio incrementado considerablemente, porque a las iglesias católicas les fueron atribuidos los bienes que habían pertenecido hasta entonces a las iglesias arrianas, según nos dice el canon IX.³¹ Desapareció así la antigua coexistencia de las dos Iglesias con sus respectivos patrimonios. Cuando la Iglesia ortodoxa era la arriana, la niceísta conservó sus bienes y mantuvo su organización reflejada en sus concilios y respetada por los reyes. La Iglesia niceísta, ahora triunfante y ortodoxa, eliminó a la arriana no sólo en el aspecto religioso, sino también en el político y económico, adjudicándose el antiguo patrimonio eclesiástico arriano. Las donaciones de bienes, privadas y públicas, serían ahora más frecuentes y cuantiosas, como lo prueban los problemas derivados de estas donaciones y tratados en los concilios. Pueden servir de ejemplo en este mismo Concilio el canon XIX ya citado sobre las dotaciones de iglesias por particulares y el canon XV en que se pide al rey que confirme las dotaciones de iglesias hechas por siervos fiscales.³² La confirmación regia haría posible el paso de bienes que controlaba el fisco al patrimonio eclesiástico. En

adsensum» (Vives, p. 126). Es dudosa la situación jurídica de los bienes, pues no queda claro si la iglesia episcopal debía de ser compensada por el obispo u otra persona o se buscaba una fórmula para que los bienes dote del monasterio siguieran dependiendo de algún modo de la iglesia episcopal.

30. Canon XIX: «Ut ecclesia cum rebus eius ad episcopi ordinationem pertineant» (Vives, p. 131). La situación de las iglesias propias respecto al obispo plantea problemas específicos que caen en principio fuera del objeto de este trabajo, aunque tendremos por fuerza que referirnos a ellos más adelante.

31. Canon IX: «Ut ecclesiae Arrianorum ad catholicum episcopum in cuius dioecesi sunt pertineant. Decreto huius Concilii hoc statuitur, ut ecclesiae quae fuerunt in haeresi Arriana nunc in catholica, ad eos episcopos cum suis rebus pertineant, ad quos parochiae ipsae in quibus ecclesiae ipsae fundatae sunt pertinere videntur» (Vives, p. 127).

32. Canon XV: «Ut servi fisci qui ecclesias construunt dotem faciant et a principe confirmetur. Si quis ex servis fiscalibus fortasse ecclesias construxerint easque de sua paupertate ditaverint, hoc procuret episcopus prece sua auctoritate regia confirmari» (Vives, p. 129).

su calidad de Iglesia ortodoxa se beneficiaría también de los privilegios y exenciones que desde Constantino se reconocían a la Iglesia considerada como la ortodoxa por el Estado. De esta forma, en el canon XXI de este Concilio se pide al rey que prohíba a los funcionarios públicos exigir prestaciones personales —*angariae*— a los clérigos y a los siervos eclesiásticos.³³ El hecho de que la Iglesia consiguiera la exención de prestaciones personales de todo tipo a favor de los clérigos y de los siervos de las iglesias, quiere decir que durante la monarquía arriana la Iglesia niceísta estaría sujeta a los *munera* y *angariae* que probablemente no afectaban a la Iglesia arriana. Esto parece confirmarse por el hecho de que en la legislación relativa a la Iglesia del *Código Teodosiano* conservada en el *Breviario de Alarico II* se encuentra la exención de los *munera* a favor de los clérigos, que evidentemente serían los de la Iglesia arriana.³⁴

En el I Concilio de Sevilla del año 590, celebrado también durante el reinado de Recaredo, se trató ampliamente de la cuestión de la enajenación y de la manumisión de los siervos de la Iglesia. El motivo fue las manumisiones y las donaciones de siervos hechas por el obispo Gaudencio de Astigi (Écija). El problema se trató en dos cánones, I y II,³⁵ de los tres de que consta el Concilio. Se acordó, consultando anteriores disposiciones canónicas, que no se pudiesen manumitir ni donar siervos de la Iglesia si ésta no era compensada por el obispo con su patrimonio personal.³⁶ Se ve claramente

33. Canon XXI: «Ut non liceat iudicibus clericos vel servos ecclesiae in suis angariis occupare. Quoniam cognovimus in multis civitatibus ecclesiarum servos et episcoporum vel omnium clericorum a iudicibus vel auctoribus publicis in diversis angariis fatigari, omne concilium a pietate gloriosissimi domini nostri poposcit, ut tales deinceps ausos inhibeat, sed servi suprascriptorum in eorum usibus vel ecclesiae elaborent» (Vives, p. 132).

34. *CTh*, XVI, 2, 2 = *Brev*, XVI, 1, 1, ed. Mommsen, p. 835.

35. Vives, pp. 151 s.

36. Canon I: «Ut episcopus qui res proprias, excepto filiis et nepotibus, alteris et non ecclesiae dimiserit, quidquid de ecclesiae rebus aut donavit aut vendidit aut quoquo modo ab ecclesia transtulerit irritum habetur [...] ceterum si res illius in compensatione ecclesiae vestrae deserviunt illi prorsus maneant liberi; nam si ut dictum est praestitum de suis rebus non fecit, ecclesiae damnum utique inferre non debuit» (Vives, pp. 151 s.); canon II: «Ea vero mancipia quae memoratus episcopus de iure ecclesiae sublata suis proximis contulit, si similia de proprio suo ecclesiae ipsius non compensavit, ecclesia vestra absque aliqua oppositione recipiat [...] Durum est enim atque inreligiosum ut episcopus, qui ecclesiasticis stipendiis vivit et proprietatem suam lucris ecclesiae minime confert, aliorum oblationes a iure ecclesiastico privet» (Vives, p. 152).

en estos cánones el carácter no enajenable de las personas que pertenecían a la Iglesia y que, como parte del patrimonio eclesiástico, ésta no podía alienarlas sin recibir una compensación, en este caso del patrimonio privado del obispo.

El problema de las iglesias propias y su administración volvió a surgir en el IV Concilio de Toledo del año 633, durante el reinado de Sisenando. En el canon XXXIII de este Concilio se confirmó la autonomía del patrimonio de estas iglesias, que sólo podía ser dedicado a su mantenimiento, excepto la tercia de que podía disponer el obispo. Los fundadores o sus parientes podían y debían reclamar contra cualquier apropiación indebida que hicieran los obispos de las dotaciones. Sin embargo, se repite que el obispo es el administrador general de la iglesia y de su dote sin que los fundadores tengan potestad sobre ellos.³⁷ En el canon LXVII del mismo Concilio se prohibió a los obispos manumitir a los siervos de la Iglesia: no daban una compensación de su propio patrimonio.³⁸ Se planteó qué la misma cuestión que ya pudimos observar en el I Concilio de Sevilla sobre las restricciones en la enajenación de los hombres que pertenecían al patrimonio de la Iglesia. Si algún obispo, se precisa en el canon LXVIII, pretendía manumitir a un siervo de la iglesia sin reserva del patrocinio, debía de compensar a ésta con dos siervos del mismo valor y peculio, y además necesitaba el consentimiento del concilio de la iglesia y la aprobación escrita de los otros obispos, igual que en la enajenación de bienes inmuebles según el fragmento 306 del *Código de Eurico* y el Concilio de Agde del año 506.³⁹ Sobre la compensación por manumisiones se vuelve a insistir en el canon LXIX.⁴⁰

Las donaciones hechas a la Iglesia por los reyes o por cualquier persona privada quedaban a perpetuidad en su dominio, según se estableció en canon XV del VI Concilio de Toledo del año 638,

37. Canon XXXIII: «[...] Noverint autem conditores basilicarum in rebus quam eisdem ecclesiis conferunt nullam potestatem habere, sed iuxta canonum constituta sicut ecclesiam ita et dotem eius ad ordinationem episcopi pertinere» (Vives, p. 204).

38. «Impium est enim ut quis res suas ecclesiis Christi non contulit damnum inferat et ius ecclesiae alienare intendat» (Vives, p. 214).

39. «Episcopus qui mancipium iuris ecclesiae non retento ecclesiastico patrocinio manumitit desiderat, duo meriti eiusdem et peculii coram concilio ecclesiae, cui praeminet, per commutationem subscriptentibus sacerdotibus offerat, ut rata et iusta inveniantur definitio commutantis» (Vives, p. 214).

40. Vives, p. 215.

celebrado bajo Chintila: «por lo tanto, mandamos que cualesquiera cosas que los príncipes han concedido justamente o concedieren a las iglesias de Dios, al igual que todo aquello que cualquier persona, con cualquier título, ha entregado o entregare a las mismas iglesias, sin faltar a la justicia, de tal manera perduren firmemente bajo su dominio, que no podrán ser arrebatadas por ningún acontecimiento ni en ninguna ocasión, pues es muy oportuno que, así como juzgamos que los servicios fieles de los hombres no deben quedar sin premio, del mismo modo lo otorgado a las iglesias, que constituye el alimento de los pobres, debe permanecer intacto, bajo el dominio de las mismas, para premio de los donantes».⁴¹ En este canon se advierte cómo el patrimonio eclesiástico debió de aumentar considerablemente desde el año 589, según habíamos señalado arriba, por donaciones regias y particulares. La Iglesia, que se había convertido en un gran poder económico a causa de la extensión creciente de su patrimonio, se veía amenazada, igual que los grandes latifundistas, por las confiscaciones hechas por los reyes. Lo que este canon pretende evitar es precisamente que los reyes confiscen bienes que la Iglesia haya recibido por donación o cualquier otro título. La Iglesia se sitúa así en la misma línea que la nobleza, como puede verse por el canon XIV del mismo Concilio en el que se prohíbe a los reyes arrebatarse a los *fideles* las cosas que les hubieran sido otorgadas por sus antecesores. El carácter no alienable de los bienes eclesiásticos se justifica, como es habitual, por medio de la denominación alimento de los pobres —*pauperum alimenta*—. Se puede recordar que la misma justificación se encuentra también en el canon XXXIII del IV Concilio de Toledo.

En el IX Concilio de Toledo del año 655, celebrado durante el reinado de Recesvinto, se trató ampliamente de los problemas eclesiásticos. Vamos a resumir aquí las cuestiones más importantes relacionadas con el patrimonio eclesiástico. En el canon I⁴² se repite lo que había sido ya dispuesto en el canon XIX del III Concilio de

41. «Adeo quaequumque rerum ecclesiis Dei a principibus iuste concessa sunt vel fuerint vel cuiusquumque alterius personae quolibet titulo illis non iniuste conlatae sunt vel extiterint, ita in eorum iure persistere firma iubemus, ut evelli quoquumque causa vel tempore nullatenus possint; oportunum est enim ut sicut fidelium hominum servicia non existere censuimus ingrata, ita ecclesiis conlatae quae proprie sunt pauperum alimenta eorum in iure pro mercede offerentium manean inconversa» (Vives, p. 243).

42. Vives, pp. 297 s.

Toledo, es decir, que el obispo tenía la potestad sobre las iglesias propias, aunque los fundadores y sus herederos debían de preocuparse de que no se atentara contra la integridad de la dote. Es interesante el canon IV de este Concilio en cuanto que se intenta precisar en él de quién es la propiedad de los bienes ganados por los obispos y clérigos. Si carecieran de patrimonio propio al ser ordenados, todos los bienes adquiridos por cualquier título debían de pasar al patrimonio eclesiástico; en el caso de que tuvieran bienes propios, se haría una división proporcional entre la Iglesia y los herederos, y si morían *ab intestato*, todos estos bienes pasaban a la iglesia donde estos obispos y clérigos prestaban sus servicios.⁴³ Esta era una forma más de que aumentara el patrimonio de la Iglesia, al impedir la enajenación de los bienes ganados por los clérigos. En el canon V se limitan a una quincuagésima y a una centésima parte los bienes de la iglesia episcopal que el clérigo podía conceder como dote a una fundación monástica o una parroquia, es decir, a una iglesia rústica. Se da como razón de estas limitaciones que el obispo no debía de perjudicar a la iglesia que gobernaba.⁴⁴ Si se tiene en cuenta la autonomía y las ciertas inmunidades de que gozaban los monasterios y las iglesias rurales y propias, se comprenden las limitaciones que establece este canon para su dotación. En lo que respecta a la distinción entre el patrimonio propio de los obispos y de los clérigos y el patrimonio de la Iglesia, el canon VII⁴⁵ establece que no haya apropiaciones indebidas por parte de los herederos. Creemos que es necesario poner de relieve la eficiente organización administrativa del patrimonio eclesiástico con inventarios y registros numerosos, como lo demuestran las repetidas alusiones a estos inventarios en el momento del fallecimiento de los obispos, como por ejemplo en el canon IX de este Concilio.⁴⁶ El patrimonio eclesiástico no

43. Vives, pp. 299 s.

44. «Quisquis itaque episcoporum parrochia sua monasterium construere forte voluerit, et hoc ex rebus ecclesiae cui praesidet ditare decreverit, non amplius ibidem quam quinquagesimam partem dare debbit ut hac temperamenti acuitate servata et cui tribuit competens subsidium conferat et cui tollit damna gravia non infligat. Ecclesiam vero quae monasticis non informabitur regulis aut quam pro suis munificare voluerit sepulchris, non amplius quam centesimam partem census ecclesiae, cui praesidet, ibidem conferre licebit» (Vives, pp. 300 s.).

45. Vives, p. 301.

46. Vives, p. 302, y también en el Concilio de Valencia del año 549, entre otros muchos. Evidentemente la Iglesia era en aquellos momentos la

debía verse perjudicado en principio y, de esta forma, el peculio y las cosas adquiridas por los libertos de la iglesia debían de permanecer en la propiedad de la misma, si aquéllos abandonaban su patrocinio.⁴⁷ Tampoco podían los libertos vender o donar sus bienes según se establece en el canon XVI: «Que no sea lícito a los libertos de la iglesia transferir a dominio ajeno ninguna de sus cosas. No es lícito a los libertos de la iglesia ni a su descendencia pasar a dominio extraño, por ninguna clase de contratos, ninguna de las cosas que recibieron de la iglesia —*de iure ecclesiae*—, y si acaso quisieren vender alguna de ellas, deben ofrecerla primero al obispo de dicha iglesia, para que la adquiera convenientemente, y el precio de dichas cosas podrá gastarlo o retenerlo, según mejor les pluguiere, pues no permitimos en modo alguno que pase su hacienda al dominio de manos ajenas. Pero les está completamente permitido el vender o donar lo que quisieren a sus hijos o parientes que están bajo el servicio y patrocinio de la misma iglesia».⁴⁸ Este canon plantea problemas muy importantes no sólo para el estudio de las características del patrimonio eclesiástico, sino también para el conocimiento de la organización económica de la sociedad en esta época. La prohibición a los libertos eclesiásticos y a sus descendientes de enajenar los bienes que les había entregado la iglesia —«*de iure ecclesiae* [...] habere»—, ya que en el caso en que quisieran venderlos el único comprador posible era el obispo. Igualmente el permitirles las ventas o donaciones a hijos o parientes, siempre que estuvieran al servicio o en el patrocinio de la iglesia, equivalía a impedir la transferencia del dominio fuera del derecho de propiedad de la Iglesia. Todo esto está de acuerdo con la que consideramos frase fundamental del canon: «pues

institución que tenía una organización más eficaz, igual que en los siglos posteriores.

47. Canon XIV: «Quaecumque vel parentes eorum vel ipsi ab ecclesia sunt adepti vel in eius patrocinio visi sunt conquisisse insistente pontifice in ditione propriae reducantur ecclesiae» (Vives, p. 304).

48. Canon XVI: «Quod libertis ecclesiae nihil de rebus suis in alienum liceat transferre dominium. Libertis ecclesiae eorumque propagini ex omnibus rebus, quae de iure ecclesiae noscuntur habere, nihil licebit in extraneum dominium transactione quacumque deducere; sed si ex his quaelibet vendere forrasse voluerint, sacerdoti eiusdem ecclesiae offerant convenienter emenda, earumque rerum pretia ut eis placuerit aut dispensent aut habeant: nam in dominium partis alterius rei suae censum nullomodo transire permitimus. Suis autem filiis vel propinquis eidem ecclesiae vel servitio vel patrocinio subiugatis quaecumque vendere vel donare voluerint aditus omnino patebit» (Vives, p. 305).

no permitimos en modo alguno que pase su hacienda al dominio de manos ajenas». ⁴⁹ Se trataría aquí fundamentalmente de bienes inmuebles —tierras concedidas a los libertos para su mantenimiento—, puesto que el precio recibido de manos del obispo podía ser conservado o consumido a voluntad del liberto vendedor. El precio sería fijado en moneda y recibido bien en la cantidad de moneda fijada o en su equivalente en bienes muebles, es decir, en especie. Como se ve, el énfasis de las prohibiciones de enajenar parte del patrimonio eclesiástico recae sobre los bienes inmuebles al igual que sobre las personas que dependen de la Iglesia. En el canon XIV de este mismo Concilio hemos visto que la Iglesia reclamaba el peculio y las cosas adquiridas por los libertos en su patrocinio en el caso de que pretendieran abandonar éste. La Iglesia no renunciaba, por consiguiente, a ninguna circunstancia a la propiedad eminente de las tierras que formaban parte de su patrimonio.

Un ejemplo de cómo se llevaba a la práctica la legislación canónica sobre la no alienación del patrimonio eclesiástico y de la obligación que tenía el obispo de compensar con su patrimonio privado cualquier enajenación de bienes de la iglesia, lo tenemos en un decreto promulgado por el X Concilio de Toledo del año 656, celebrado durante el reinado de Recesvinto. ⁵⁰ Se trata de la anulación del testamento del obispo de Dumio, Ricimiro, que había donado las rentas de sus bienes propios a los pobres y había manumitido siervos de la iglesia dándoles más de quinientos siervos y otras cosas; también había entregado a los pobres, o hecho vender para que les fuera entregado su precio, numerosos bienes muebles del palacio episcopal. El Concilio anuló el testamento alegando que los pobres no tenían necesidad de estas donaciones y que no se había compensado a la iglesia por la manumisión de los libertos y otros daños hechos por dichas liberalidades. Se decidió que las rentas del patrimonio de Ricimiro se aplicaran a la iglesia de Dumio hasta que se considerara que ésta estaba convenientemente compensada.

Se alude a la obligación de compensar a las iglesias por la manumisión de siervos con bienes propios del obispo, según lo establecido en los cánones, en el canon XX del Concilio de Mérida del año 666.

49. «Nam in dominium partis alterius rei suae census nullomodo transire permitimus.»

50. Vives, pp. 322 ss.

celebrado bajo Recesvinto ⁵¹, especificando que hay obispos que pueden cumplir los decretos canónicos por tener bienes propios, mientras que otros pretenden hacer manumisiones no poseyendo nada —«nihil habentes»—. Las compensaciones por enajenar bienes de la iglesia son fijadas en el canon XXI del mismo Concilio en el triple o más de lo alienado, cantidad que debía de recibir la iglesia del patrimonio del obispo.⁵² Es interesante lo que se dispone en este mismo canon sobre la recompensa que perciben los administradores de bienes eclesiásticos que los han hecho aumentar. Si se trata de bienes muebles recibirán como premio la décima parte, y si son bienes inmuebles la recompensa será fijada por el obispo.⁵³ Una vez más se puede observar que el carácter no enajenable de los bienes del patrimonio eclesiástico estaba más acentuado en lo que se refiere a los bienes inmuebles que a los muebles. Para éstos se establece una proporción fija de un diez por ciento como recompensa por la ganancia hecha, mientras que para los inmuebles se deja al arbitrio del obispo el dar una recompensa digna.

En el canon V del XI Concilio de Toledo del año 675, celebrado durante el reinado de Vamba, se estableció que los obispos condenados por las leyes civiles a pagar una indemnización por algún delito cometido, deberían hacerlo a cargo de sus bienes propios, : los poseían, pero no a cargo de los bienes de la Iglesia. Los obispos que no poseyeran bienes propios sufrirían una sanción eclesiástica.⁵⁴ Es decir, que ni siquiera en el caso de las compensaciones exigidas por la ley civil podía ser disminuido el patrimonio eclesiástico.

La prohibición de enajenar bienes muebles de la Iglesia, en este caso ornamentos y vasos sagrados, se encuentra señalada en el canon II del III Concilio de Braga del año 675, en el reinado de

51. Canon XX: «[...] Multi etenim sacerdotes, prout illis concessit divina gratia, habent unde canonicum ordinem impleant et sic libertos faciant, et sunt multi qui nihil habentes ad hanc gratiam veniunt et sic libertos facere praesumunt» (Vives, p. 339).

52. Canon XXI: «[...] si triplum aut multo plus patuerit esse quod conscripsit in nomine ecclesiae suae, firmum maneat quod distribuit in personis quae praenotatae sunt superiori ordine» (Vives, p. 341).

53. Canon XXI: «[...] de mobile re decimum suum sequantur; pro immobile ab episcopo repensationem dignam accipiant» (Vives, p. 341).

54. Canon V: «De conspescendis excessibus sacerdotum» (Vives, pp. 358 siguientes).

Vamba.⁵⁵ La misma prohibición vuelve a repetirse en el canon IV del XVII Concilio de Toledo del año 694, celebrado durante el reinado de Egica, estableciéndose además que los obispos que vendieren o hicieren mal uso de los vasos y ornamentos sagrados deben de compensar con sus propios bienes el daño que han hecho a la Iglesia.⁵⁶

En las leyes civiles encontramos normas semejantes a las de los decretos canónicos en lo que respecta a la no alienabilidad del patrimonio eclesiástico. Vimos ya cómo en el *Código de Eurico* se legisló en este sentido.⁵⁷ Los dos aspectos que se recogen en el fragmento euriciano se hallan reproducidos con modificaciones en las *antiquae* 3 y 4 del título 1 del libro V del *Liber Iudiciorum*. En *LI*, V, 1, 3, se prohíben las ventas y donaciones de bienes eclesiásticos sin el consentimiento de los clérigos, excepto en los casos en que lo permita la legislación canónica.⁵⁸ El problema de la justamente llamada por D'Ors *possessio hereditaria*⁵⁹ sobre bienes eclesiásticos de la que trataba la segunda parte del fragmento 306 del *Código de Eurico*, vuelve a ser actualizado en *LI*, V, 1, 4.⁶⁰ El disfrute de bienes poseídos por obispos u otros clérigos, que eran propiedad de la Iglesia, podía pasar a sus herederos con tal de que éstos quedaran encomendados en el obsequio de la iglesia, es decir, que continuaran siendo clérigos. En el caso de que se hicieran laicos o se separaran del servicio de su iglesia perdían la posesión de estos bienes.⁶¹ Los hijos de las viudas de los obispos o de los clérigos podían conservar la posesión de los bienes tenidos por sus padres, con tal que continuaran como clérigos, encomendados en el obsequio de su iglesia. Además, los plazos de la prescripción tricenal a favor de los poseedores no debían de ser tenidos en cuenta para todos los clérigos que poseían bienes eclesiásticos y se encontraban en la misma situación.

55. Canon II: «De vasis sacris. Ne vasa Domini sacrata humanis usibus serviant» (Vives, p. 374).

56. Canon IV: «De sacris ministeriis vel ornamentis ecclesiarum» (Vives, pp. 530 s.).

57. *CE*, frag. 306, véase arriba, p. 55.

58. Véase la ley, arriba, p. 55, nota 7.

59. A. d'Ors, *op. cit.*, p. 242.

60. «De rebus ecclesie ab his possessis, qui sunt ecclesie obsequiis mancipati.»

61. «[...] si [...] de servitio ecclesie, cuius terram vel aliquam substantiam possidebant, discesserint, statim quod possidebant amittant.»

En la *antiqua LI*, V, 1, 2,⁶² se daban garantías para que el patrimonio de la Iglesia no se viera perjudicado en el caso de que al morir un obispo y una vez hecho el inventario de los bienes eclesiásticos, se comprobara alguna disminución de ellos. Los herederos del obispo deberían de compensar a la Iglesia con los bienes propios del obispo obtenidos en la herencia. Una ley de Recesvinto, *LI*, V, 1, 1,⁶³ dispuso que los bienes donados a las iglesias —«votive ac potentialiter»—, tanto por el rey como por otras personas, quedaban en su propiedad de forma irrevocable. Esta ley repite en su esencia el canon XV del VI Concilio de Toledo del año 638, celebrado bajo Chintila, y que ya hemos comentado arriba.⁶⁴

2. EL «STIPENDIUM» ECLESIASTICO Y LAS CARTAS PRECARIAS

Al tratar del patrimonio eclesiástico se ha visto que su principal característica consistía en la imposibilidad de alienarlo. Esta imposibilidad alcanzaba por igual a las propiedades territoriales, a los bienes muebles y a los hombres dependientes de cualquier forma de la Iglesia. Se ha visto también la importancia creciente que tuvo propiedad inmueble dentro de dicho patrimonio, lo que llevaría a la Iglesia practicara la retribución de servicios en forma de condiciones de tierras. Tendremos que enfrentarnos, por consiguiente, a dos aspectos esenciales que atañen al patrimonio eclesiástico y que sólo pueden ser comprendidos dentro de la perspectiva expuesta: las remuneraciones por los servicios prestados y la relación con este patrimonio de las personas dependientes de la Iglesia.

Desde época temprana, la Iglesia comenzó a emplear la palabra *stipendium* para denominar las retribuciones por servicios prestados. Como es sabido, el *stipendium* en su origen era fundamentalmente la paga en dinero dada a los soldados del ejército romano. A consecuencia de las vicisitudes del siglo III, esta paga en dinero se transformó en una entrega de bienes en especie llamada *annona*, aunque ésta podía evidentemente aderarse, es decir, convertirse en dinero. Más tarde, la evolución general de las condiciones económicas de la sociedad y de la propia administración romana llevarían a reemplazar

62. «De conservatione et redintegratione ecclesiastice rei.»

63. «De donationibus ecclesiis datis.»

64. Véase pp. 62 s.

progresivamente los pagos en especie o en dinero por entregas de tierras y creación de asentamientos con heredades militares.⁶⁵ Sánchez-Albornoz ha resumido bastante coherentemente la noción del *stipendium* eclesiástico: «*stipendium* equivalía en la época goda a soldada, honorario o medio de vida recibido por los clérigos como remuneración por sus servicios religiosos. Tal significado no puede sorprender, puesto que con él se había usado el vocablo en cuestión en Occidente, y a lo que parece con tanta constancia, a lo menos desde el siglo v, que de él se había engendrado el de sustento, empleado con frecuencia en textos ultrapirenaicos posteriores e incluso en textos peninsulares postvisigóticos. La única novedad que implicaría el uso de la palabra *stipendium*, con el sentido de soldada, para designar un peculiar sistema de préstamo de tierras habría estribado en el hecho mismo de concesión de predios en pago de servicios y en el reemplazo un honorario en metálico o en especie. Pero esa novedad no puede ser demasiada extrañeza. Como queda dicho, la crisis de la economía dineraria impuso la sustitución de las soldadas en moneda por las entregas en especie, y, a la postre, pudo muy bien provocar la cesión de tierras en reemplazo de estas últimas».⁶⁶ Sánchez-Albornoz ha reunido varios textos tanto de origen itálico, como franco y visigodo, en los que se demuestra que estos *stipendia* consistían en su origen en la entrega de bienes muebles, frecuentemente cosas en especie, para la subsistencia y manutención de los que los recibían. Sin embargo, pronto se introduciría la práctica de remunerar estos servicios mediante la cesión para su disfrute de propiedades agrarias, cuya importancia variaría en relación con la categoría de los beneficiarios.⁶⁷

En el Concilio de Lérida del año 546 y en el de Valencia del año 549, ambos celebrados en el período de la monarquía arriana, se trató de la situación de los bienes de las iglesias episcopales en caso de muerte del prelado. Coinciden ambos concilios en ordenar la protección de estos bienes que deben de ser inventariados y quedar

65. Véase el artículo de Lammert en *RE*, s. v., III, A¹ (1929), cols. 2536-2538.

66. C. Sánchez-Albornoz, «El *stipendium* hispano-godo y los orígenes del beneficio prefeudal», *Estudios visigodos*, pp. 313 s.

67. Véase en C. Sánchez-Albornoz, loc. cit., los textos citados en las notas de las pp. 308 y 312. Puede verse también para el *stipendium clericorum*: G. Martínez Díez, *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda*, Comillas, 1959, pp. 97 ss.

a cargo de personas elegidas por el clero para que distribuyan a los clérigos los estipendios acostumbrados. Hay una gran similitud entre el canon XVI del Concilio de Lérida⁶⁸ y el canon II del de Valencia.⁶⁹ En el primero de estos cánones se prohíbe que muerto el obispo se saqueen los bienes dejados por el difunto y se dilapide la casa,⁷⁰ pues «algunos clérigos, muerto el obispo y desechado todo afecto y despreciado todo temor disciplinar, invaden y se apoderan impiamente de cuanto se halla en el palacio episcopal»;⁷¹ por consiguiente ningún clérigo de cualquier grado debía «arrebatar nada de cuanto pertenece al palacio episcopal, sea mueble o inmueble».⁷² Estas precauciones tenían como objeto el asegurar el sustento de los clérigos dependientes de la iglesia hasta la elección del nuevo obispo.⁷³ El canon II del Concilio de Valencia es aún más preciso en prohibir que se saquee y robe el palacio episcopal y los bienes que se encuentran en sus dependencias: «que muriendo el obispo por voluntad de Dios, los clérigos se abstengan de tomar ningún objeto ni cosa alguna de las que pertenecen al obispo o a la iglesia, sean libros, objetos de adorno, utensilios, vajilla, frutos, rebaños, animales u otra cosa alguna. No roben nada como si se tratara de vulgar ladrones».⁷⁴ Se señalan normas conforme a las prescripciones del Concilio Regiense para que el obispo más cercano tome a su cargo las posesiones de la iglesia vacante y haga un inventario minucioso e.

68. Canon XVI: «Si sacerdos moritur, quid de rebus ecclesiae observetur» (Vives, pp. 59).

69. Canon II: «Ut defuncto episcopo de rebus ipsius vel ecclesiae nullus quidquam praesumat» (Vives, p. 61).

70. «Ut cuiuscumque ecclesiae pontifice defuncto non passim pro libito suo in earum rerum direptionem, quas obiens derelinquet, quisquis intrat domumque subvertat.»

71. «A multis clericis cognoscitur violari, ita ut occumbente sacerdote; expectorato affectu totaque disciplinae severitate posthabita inmaniter quae in domo pontificali repperiuntur invadant et abradant.»

72. «Nullus clericorum cuiuslibet ordinis, officii gradusve sit, quidquam de domo auferre praesumat, vel de utilitate quae instrumenti domus esse noscitur, id est mobili et immobili rei ecclesiasticae conetur invadere, nihil furto, nihil vi, nihil dolo supprems, auferens atque abscondens.»

73. «Sed his qui domus commissa est, subiunctis sibi cum consilio clerici uno vel duobus fidelissimis, omnia usque ad tempus pontificis substituendi debeat conservare, vel his qui in domo inveniuntur clericis consueta alimonia administrare.»

74. «Ut episcopum ab hoc seculo, iubente Domino, arcesito clerici ab omni omnino suppellectili vel quaequumque in domo ecclesiae vel episcopi in libris, in speciebus, utensilibus, vasculis, frugibus, gregibus, animalibus vel omni omnino re rapaces manus abstineant et nihil latronum more diripiant.»

el plazo de ocho días desde la muerte del obispo anterior. Este inventario serviría para que el metropolitano eligiera una persona adecuada encargada de «distribuir a los clérigos los estipendios acostumbrados».⁷⁵

En los dos textos conciliares se hace alusión a los pagos destinados al sustento de los clérigos con las denominaciones de *consuetu alimonia* y *consuetu stipendia*; que sin duda son sinónimos. En el Concilio de Lérida se prohíbe arrebatar cualquier cosa que perteneciera a la casa episcopal, sea mueble o inmueble, pero en el Concilio de Valencia se enumeran exclusivamente bienes muebles: objetos litúrgicos y preciosos, utensilios, frutos de los campos y ganados. Parece deducirse de este segundo concilio que los *stipendia* se hacían preferentemente mediante la entrega de cosas muebles y fungibles. Los robos cometidos por los clérigos parecen motivados por la incertidumbre de seguir cobrando estos *stipendia* que eran su medio de vida, entre la muerte del antiguo obispo y la entronización del nuevo; para evitarlo se nombraba un administrador, pues, como dice el canon II de Valencia: «mediante esta constitución oportuna, los clérigos, satisfechos enteramente con sus estipendios, no arrebatarán el fruto de los trabajos del obispo difunto».⁷⁶ Creemos que es necesario señalar que los dos concilios fueron celebrados durante la época en que el cristianismo arriano era el oficial en el reino visigodo. Ya hemos aludido con anterioridad a los cambios sobrevenidos en el patrimonio de la Iglesia niceísta después de la conversión de Recaredo, que debieron repercutir en la ampliación de las propiedades inmuebles de dicha Iglesia, procedentes de los bienes de la Iglesia arriana y de las concesiones territoriales tanto de origen regio como privado que fueron haciéndose cada vez más frecuentes. Nos encontramos, por consiguiente, con un fenómeno que atañía directamente a las iglesias episcopales ligadas a la vida urbana y cuyos clérigos dependían económicamente

75. «Quod ut confidentius iustitia manentes seruetur, secundum Regiensis synodi constituta, episcopo a corpore recedente, vicinior illi accedat episcopus, qui ex more et exequiis celebratis statim ecclesiae curam districtissime gerat, ne quid ante ordinationem futuri pontificis inhiantium clericorum subversioni vel direptioni iam liceat. Ita ut de repertis omnibus inspectior censitio describiturque fidelissima, si fieri potest, infra octava defuncti sub diligentia praesenti episcopi peragatur. Dehinc ad metropolitani notitiam habita ordinatione vel distributio deferatur, ut eius electione talis persona ordinandae domus ecclesiasticae procuretur quae valeat consueta clericis stipendia dispensa [re].»

76. «Ut sub hac salubri constitutioni clerici stipendiis suis omnino contenti labore non diripiant episcopi decedentis.»

del obispo que les hacía pagos o *stipendia*, a cambio de los servicios prestados, en bienes muebles principalmente. Los cánones de los concilios de Lérida y Valencia están de acuerdo en cuanto a la forma de pago a los clérigos con los textos aducidos por Sánchez-Albornoz a los que nos hemos referido.

En el Concilio de Narbona del año 589, celebrado el mismo año que el III Concilio de Toledo en el que Recaredo I hizo su conversión pública al catolicismo niceísta, se condena a los diáconos y subdiáconos a la privación del *stipendium* que recibían como pago de sus servicios en el caso de que no llevaran a cabo éstos a plena satisfacción del obispo.⁷⁷ Nos encontramos aquí de nuevo con problemas referentes a las iglesias episcopales en las cuales el obispo aparece como figura principal y tiene la facultad de retirar los pagos que se hacían a los clérigos menores por los servicios que prestaban. Estos pagos serían lo más probable en dinero o especie, como deja ver el canon II del Concilio de Valencia. A otros clérigos, según su grado, se les castigaba de diversa forma si no cumplían con sus obligaciones, es decir, que no debían de recibir originariamente pagos o *stipendia*. Parece deducirse que los clérigos de grado inferior, que podían ser castigados con azotes, debían de ser asimilados a los siervos y libertos en el obsequio de la Iglesia.

Es muy interesante el canon II del Concilio celebrado en Toledo en el año 597⁷⁸ que trata de las dotaciones de las iglesias rurales hechas por particulares, pero dependientes del obispo. Según se desprende de este canon, la Iglesia hereda todo el patrimonio con que fue dotada la iglesia propia y la dignidad de los clérigos que la servían dependía de la cuantía de este patrimonio. Así, en el caso de que hubiera rentas suficientes se nombraría un presbítero, y si no eran muy cuantiosas, un diácono, y cuando eran muy exiguas un clérigo de rango inferior: el ostiario.⁷⁹ Esto viene a confirmar lo expuesto

77. Cánones XII y XIII (Vives, p. 149).

78. Este concilio está fuera de la serie general de los concilios toledanos, aunque asistieron a él varios metropolitanos como el célebre Mazona de Mérida.

79. Canon II: «Id etiam sacerdotibus, ut quisquis antistes infra suum parochiam Dei aulam inquirat, et munificus ille, qui sanctam Dei aedificaverit ecclesiam, quod ibidem pro suum herede largitus est, eodem loco presbyter secundum priorum canonum instituta deserviens, habeat. Et si presbyterum ea facultas habere non permittit, vel diaconus instituat. Certe, si minus est census, ostiarius a sacerdote sit electus» (Vives, pp. 156 s.).

en el Concilio de Narbona del año 589, sobre la diferencia de las retribuciones a los clérigos y la asimilación de los clérigos de más baja condición a los libertos y siervos en el *obsequium* de la Iglesia.

En el IV Concilio de Toledo, del año 633, celebrado en la época de Sisenando, encontramos ya una expresión de los conflictos surgidos y que se irán agudizando, entre las iglesias episcopales de las ciudades y las llamadas iglesias propias, es decir, las basílicas rurales fundadas y dotadas por particulares que conservaban un cierto derecho sobre sus fundaciones, aunque los bienes y su administración dependieran de los obispos. Se trata del canon XXXIII de dicho Concilio⁸⁰ que prescribe la obligación que tienen los obispos de respetar los bienes de las iglesias propias para que puedan gozar de su *stipendium* los clérigos que estaban al cargo de ellas. El obispo sólo podía reservarse la tercia de las ofrendas, rentas y frutos.⁸¹ Se puede observar la diferencia que existe entre estos *stipendia* que percibían los clérigos de las iglesias rurales propias con los antiguos *stipendia* pagados directamente por los obispos a los clérigos de su iglesia episcopal. Sin duda, en el primer caso los *stipendia* estaban constituidos por las rentas o frutos del patrimonio inmueble adjudicado a la basílica rural por sus fundadores, mientras que los antiguos *stipendia* eran preferentemente pagos hechos directamente por el obispo. Hay que subrayar también la cierta autonomía económica de estas fundaciones, aunque estuvieran bajo la administración del obispo, puesto que éste no podía distraer más de la tercera parte de los ingresos del patrimonio de estas iglesias, pudiendo los fundadores o

80. Canon XXXIII: «Ne de facultatibus ecclesiarum, excepta tertia oblationum, episcopus aliquid auferat» (Vives, p. 204).

81. «Avaritia radix cunctorum malorum cuius sis etiam sacerdotum mentes obrinet; multi enim fidelium in amore Christi et martyrum in parrochiis episcoporum basilicas construunt, oblationes conscribunt, sacerdotes haec auferunt atque in usus suos convertunt: inde est quod cultores sacrorum deficiunt dum stipendia sua perdunt, inde labentium basilicarum ruinae non reparantur, quia avaritia sacerdotali omnia auferuntur. Pro qua re constitutum est a praesenti concilio episcopos ita dioeceses suas regere, ut nihil ex earum, iure praesument auferre sed iuxta priorum auctoritatem conciliorum tam de oblationibus quam de tributis ac frugibus tertiam consequantur: quod si amplius quippiam ab eis praesumptum extiterit, per concilium restauretur, apellantibus autem ipsis conditoribus, aut certe propinquis eorum si iam illi a seculo decesserunt. Noverint autem conditores basilicarum in rebus quam eisdem ecclesiis conferunt nullam potestatem habere, sed iuxta canonum constituta sunt ecclesiam ita et dotem eius ad ordinationem episcopi pertinere.»

sus parientes reclamar contra los abusos episcopales y debiendo el concilio reparar la injusticia.

En el canon XXXIV del mismo Concilio se trata de otra cuestión que afectará también al patrimonio eclesiástico y que en los concilios y leyes posteriores la veremos desarrollada y relacionada con los problemas suscitados en el canon XXXIII. Esta cuestión es la de la validez de la prescripción tricenal aplicada a la posesión de una parroquia por un obispo frente a otro obispo de la misma provincia,⁸² pero no en el caso de que la parroquia perteneciera a otra provincia.

En el canon V del VI Concilio de Toledo, celebrado en el año 638, bajo el reinado de Chintila, se trató expresamente sobre la prohibición de alienar de la propiedad de la Iglesia los *stipendia* de los clérigos o de otras personas dependientes de la Iglesia. Del comentario de este canon surgen problemas relativos a la prescripción tricenal y a la utilización de la carta precaria para impedirla. El texto del canon es el siguiente: «Que los estipendios de los clérigos no se alienen de la propiedad de la Iglesia. Muchas veces sucede que a la propiedad de origen se opone la larga duración del tiempo; por lo cual decretamos previsores que cualquier clérigo u otra person que reciba un estipendio de los bienes de la Iglesia por la largueza d cualquier obispo, deba escribir una declaración bajo el título de precaria, para que una larga posesión en el tiempo no perjudique a la Iglesia, y deba trabajar con provecho cualquier cosa que recibió en usufructo; para que no parezca que las cosas de propiedad divina son descuidadas por alguna circunstancia y los clérigos puedan recibir el subsidio de la iglesia a la que sirven, por lo que si alguno desdeñara hacer esto, él mismo parecerá que se priva de su estipendio».⁸³ Se observa claramente en este canon que la Iglesia pretende

82. Vives, pp. 204 s.

83. Vives, pp. 237 s. para la traducción con correcciones. Canon V: «De stipendiis clericorum ne a iure alienentur ecclesiae. Saepe fit ut proprietati originis obsistat longinquitas temporis: quapropter providentes decernimus, ut quisquis clericorum vel quarumlibet personarum stipendium de rebus ecclesiae cuiusquunque episcopi percipiat largitate, sub precariae nomine debeat professionem scribere, ut nec per tentionem diuturnam praedictum auferrat ecclesiae, et quaequunque in usum perciperit debeat utiliter laborare, ut nec res divini juris videantur aliqua occasione neglegi, et subsidium ab ecclesia cui deserviunt percipere possint clerici, quod si quis eorum contemserit facere, ipse se stipendio suo videbitur privare». La traducción que aparece en la edición de Vives, Marín y Martínez no se corresponde con el texto latino al que le faltan varias palabras. El texto latino lo hemos tomado de J. Tejada y Ramiro, *Colección de cánones de la Iglesia española*, Madrid, 1850, II, p. 339.

impedir que salgan de su propiedad —«ne a iure alienentur ecclesiae»— bienes inmuebles importantes, cuyo usufructo se daba a clérigos o a otras personas a cambio de unos servicios, es decir, cuando este usufructo sea considerado el *stipendium* recibido de la iglesia por mano de su obispo. Por la propia naturaleza del *stipendium*, si se daban en usufructo estipendiario bienes inmuebles eclesiásticos, la situación tenía necesariamente que cambiar. Los clérigos y otras personas que recibían estos bienes podían reclamar la propiedad sobre ellos, de acuerdo con la prescripción tricenal, pues el *stipendium* a cambio de servicios eclesiásticos, consistente en principio en bienes muebles, llevaba consigo la plena propiedad sobre él por parte de los beneficiados. Si el *stipendium* concedido por los obispos consistía en el usufructo de bienes inmuebles, la iglesia propietaria de origen exigía una carta precaria con el reconocimiento de esta propiedad eminente por parte del detentador de los bienes inmuebles, no pudiendo así invocar la prescripción tricenal que convertía al simple detentador en propietario con pleno derecho. La Iglesia aquí defendía su propiedad eminente mediante el *precarium* clásico frente a la prescripción tricenal sobre bienes en usufructo, lo mismo que no permitía que la llamada por D'Ors *possessio* hereditaria de clérigos dependientes sobre bienes de la Iglesia, se transmitiera a personas que estuvieran fuera de esta dependencia, designada ya con diferentes vocablos: *obsequium*, *servitium*, *patrocinium* y *dicio*. En el caso de bienes inmuebles dados en *stipendium* por la Iglesia a sus clérigos o a otras personas que, como usufructuarios, podían perjudicar con la prescripción tricenal la integridad del patrimonio eclesiástico, la Iglesia reaccionó utilizando la esencia del *precarium* clásico.

Las cartas precarias conservadas en las *Formulae* visigóticas sirven para explicar esta situación. Estas fórmulas, en general, están inspiradas en modelos romanos. En concreto en las fórmulas de precaria visigodas⁸⁴ se puede observar el mecanismo en que consistía este precario tardío. En primer lugar se encuentra la petición al propietario de la tierra para que le sea permitido el trabajarla en precario —«iure precario»—, es decir, se conserva la antigua esencia o carácter petitorio. El precarista debe pagar un canon en especie todos los años, fijado en modios (*tot modios*), se compromete además a no causar

84. I. Gil, *Miscellanea Visigothica*, Sevilla, 1972, pp. 104 s.: fórmulas XXXVI y XXXVII.

ningún perjuicio a la propiedad.—probablemente no sustraerla del dominio de su propietario—, y a trabajar en provecho de éste.⁸⁵ Además el precarista prometía pagar el diezmo de los beneficios obtenidos o *exenia* anualmente según es costumbre de los colonos —«ut colonis est consuetudo»—. Las «decimas uero praestationis uel exenia» quedan explicadas en la segunda carta precaria, fórmula XXXVII, en la que se identifican con el diezmo de los productos áridos y líquidos, de los animales y frutas.⁸⁶ Finalmente, el precarista se compromete a ser expulsado de las tierras en el caso de no cumplir lo pactado. Desde el punto de vista técnico persiste la vinculación con el antiguo *precarium*, puesto que la entrega de la tierra se hace en atención a las preces del precarista; en la práctica, sin embargo, tiene semejanza con los contratos agrarios y especialmente con los que se referían a la situación del campesinado dependiente libre en el Bajo Imperio. Esto se ve en el pago de un censo en especie y en la fijación de los diezmos de la prestación correspondiente, que se hacía según la costumbre de los colonos. La segunda de las cartas precarias⁸⁷ parece referirse exclusivamente a pactos realizados sobre la cesión de tierras en este concepto efectuados entre eclesiásticos, lo cual pone de relieve la importancia que esta práctica pudo tener dentro de la Iglesia y su patrimonio.

Ha habido discusiones sobre si el *precarium* tardío equivalía técnicamente a un simple contrato agrícola y si el *stipendium* regio visigodo se correspondía al *precarium* romano clásico.⁸⁸ Nosotros no

85. Creemos que es conveniente comparar el lenguaje empleado en el texto de la epístola precaria, fórmula XXXVI: «Proinde per huius praecariae meae textum spondeo nullo unquam tempore pro eadem terras aliquam contrarietatem aut praecudicium parti uestrae auferre, sed in omnibus pro utilitatibus uestris adsurgere et responsum ad defendendum me promitto auferre», con el usado en el canon V del VI Concilio de Toledo: «ut nec per tentationem diuturnam praecudicium auferat ecclesiae, et quaequumque in usum perceperit debeat utiliter laborare», en los que se utilizan expresiones muy semejantes.

86. «Et ideo spondeo me ut annis singulis secundum priscam consuetudinem de fruges aridas et liquidas atque uniuersa animalia uel pomaria seu in omne re, quod in eodem loco augmentauerimus, decimas uobis annis singulis persoluere.»

87. I. Gil, *Miscellanea Wisigothica*, p. 105; fórmula XXXVII.

88. Véanse los conceptos de Sánchez-Albornoz y la bibliografía que utiliza en «El *stipendium* hispano-godo y los orígenes del beneficio prefeudal», *Estudios visigóticos*, pp. 275-375, y en «El *precarium* en Occidente durante los primeros siglos medievales», ahora en *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, México, 1965, pp. 521-546, en polémica con E. Levy; véase abajo, p. 120, nota 45. Es difícil muchas veces seguir la argumentación de Sánchez

vamos a entrar en estas discusiones de técnica jurídica, sino en resaltar simplemente los rasgos fundamentales del *precarium* en esta época y comprender su evolución, no como un cambio institucional aislado, sino dentro del predominio creciente de formas socioeconómicas nuevas reguladas por relaciones de dependencia personal.

Es obvio que no se puede identificar a estas cartas precarias con un contrato de arrendamiento agrícola, *conductio*, según el derecho clásico romano, ya que los contratantes no se encuentran en un plano total de igualdad. A pesar del pago del censo y de las décimas se trataría más bien de un pacto que de un contrato, puesto que el propietario se reservaba la propiedad eminente por medio del *precarium*, y el detentador de la tierra que le había sido concedida a petición, según el derecho romano del *precarium*, estaba a merced del propietario eminente. Además de esto, conviene tener en cuenta los cambios a que estuvo sometido el contrato agrícola romano en su modo de formulación. A partir del siglo II y sobre todo durante el siglo III y el Bajo Imperio, parece que sólo se ponían por escrito aquellos contratos de arrendamiento pagados en dinero, es decir, cuando se trataba de bienes de gran cuantía arrendados a *conductores* que eran ellos mismos también grandes propietarios y podían satisfacer la renta en dinero. Los arrendamientos a simples colonos con pagos realizados en especie y que seguirían siendo detentados por sus sucesores, si el propietario arrendador no decidía lo contrario, acostumbraban a ser hechos verbalmente. De aquí que la *conductio* clásica, en este caso, tendiera a transformarse en un pacto más que en un contrato y, en la práctica, la situación de los colonos del Bajo Imperio y la de muchos precaristas venían a ser idénticas conforme reflejan las fórmulas visigodas. Esta situación puede explicarse por la extensión, a partir del siglo II, de las condiciones de posesión en precario que se observan en el mundo romano; por ejemplo, la conversión en precarista del acreedor del deudor que no podía satisfacer sus deudas y que quedaba como tenente de sus antiguos bienes, mientras que la propiedad eminente pasaba al acreedor.⁸⁹

La Iglesia en la época visigoda —e incluso en períodos poste-

Albornoz en estos dos trabajos, ya que la línea de su pensamiento se presenta a menudo como contradictoria.

89. Para estos problemas hemos desarrollado libremente las acertadas observaciones de E. M. Schtjerman, *Die Krise der Sklavenhalterordnung im Westen des römischen Reiches*, pp. 79 s.

riores— conservó más fielmente que otra organización los conceptos de derecho romano para refrendar sus títulos de propiedad. Esto explica el hecho aparentemente contradictorio con lo arriba expuesto de que las cesiones de tierra *iure precario* mediante el pago de censos en especie, según la costumbre de los colonos, se fijaran por escrito. Pero en el fondo esto no es contradictorio, ya que la situación del precarista se asimilaba a la del colono o campesino dependiente de cualquier tipo y el documento escrito o carta precaria defendía el principio del carácter inalienable de la propiedad eclesiástica.

Además del hecho de que estas cartas precarias fueran predominantemente de utilización eclesiástica, conocemos también su uso generalizado entre los grandes propietarios que trataban de eludir las consecuencias económicas de las confiscaciones regias en la época visigoda. En la ley II, 1, 8, del *LI*, promulgada por Chindasvinto, se prohíbe el que una persona amenazada de confiscación en sus propiedades cediera éstas a la Iglesia, a su esposa, a sus hijos o amigos o cualquier persona, recibéndolas luego de ellos *iure precario*, con lo cual al no poseer el amenazado de confiscación la propiedad eminente de sus antiguos bienes, éstos quedaban fuera del alcance de la confiscación regia y el nuevo precarista podía seguir disfrutándolos. La ley que evidentemente puede relacionarse con las grandes confiscaciones hechas en la época de Chindasvinto, decidía que estas escrituras de precario debían de ser consideradas nulas, pues estaban hechas de manera fraudulenta.⁹⁰

La práctica de los *stipendia* eclesiásticos que según el VI Concilio

90. *LI*, II, 1, 8: «Verum quia multi plerumque repperiuntur, qui, dum his et talibus pravis meditationibus occupantur, argumento quodam fallaci in ecclesiis aut uxoribus vel filiis adque amicis seu in aliis quibuscumque personis suas inveniuntur transduxisse vel transducere facultates, etiam et ipsa, que fraudulenter in dominio alieno contulerat, iure precario reposcentes sub calliditatis studio in suo denuo dominio possidenda recipiant, unde nihil de suis rebus visi sunt admisisse, nisi solum concinnatione falsissima fictas quasi veredicas videantur scripturas conficere; ideoque hanc nequissimam argumentationem presentis legis decreto amputare elegimus, ut, calcatis vel evacuatis seu rescissis scripturis ac fraude confectis, quidquid eo quisque tempore possidere repperiatur, quo fuerit in predictis criminibus deprehensus, totum continuo fisci viribus ad integrum adplicetur, ut concedere iam dictas facultates, sicut supra dictum est, cui rex voluerit vel facere exinde quidquid elegerit in sue potestatis consistat arbitrio; alia vero, quaecumque ab hac fraude aliena inventa extiterint ordinata legibusque confecta, vigore legum maneant solidata, illis ab huius legis sententia personis evidentiter exceptis, quibus a precedentibus regibus culpa dinoscitur fuisse concessa» (ed. Zeumer, pp. 56 s.).

de Toledo del 638 debían ser refrendados con cartas precarias tuvo que estar muy generalizada, ya que de ella tratan el canon XII del Concilio de Mérida del año 666, la ley de Vamba conservada en *LI*, IV, 5, 6, del 675 y el Tomo de Egica del XVI Concilio de Toledo, con el canon V de este Concilio, del 693. Aunque estos tres ejemplos no corresponden exactamente en los detalles, reflejan, sin embargo, aspectos de un mismo problema: es decir, la importancia creciente de las iglesias rurales, ya fueran fundaciones privadas como iglesias propias, o tuvieran carácter monástico. En todos los casos el obispo de la iglesia catedral trataba de conservar su antiguo predominio dentro de la organización eclesiástica mediante la intervención en los patrimonios de las iglesias rurales, apropiándose tanto de sus rentas como de los bienes con que éstas estaban dotadas, y al mismo tiempo reforzando los vínculos de dependencia personal entre los clérigos de la iglesia catedral o de su territorio.

La ley de Vamba es significativa en cuanto que prohíbe al episcopado urbano utilizar libremente las tierras de las dotaciones de las iglesias propias como si estuvieran bajo la propiedad directa del obispo y éste no fuera tan sólo el administrador de ellas. Esta cuestión había surgido ya en el canon XXXIII del IV Concilio de Toledo del año 633 con el estado de abandono de las iglesias rurales o propias y el intento de apropiación por el obispo. Vamba legisló en *LI*, IV, 5, 6, del 23 de diciembre del 675, protegiendo las dotaciones de las iglesias propias frente al episcopado urbano. Es decir, que los obispos no podían privar a estas iglesias de sus bienes alegando la prescripción tricenal y pasándolas así bajo su propiedad o la de la iglesia principal. Tampoco podían hacer donación de estas tierras o tenerlas en propiedad cediéndolas en estipendio. Verosíblemente si estos estipendios se hacían con carta precaria en la que se reconocía al obispo o a la iglesia principal como propietarios eminentes, las iglesias propias y los clérigos que estaban a su cargo se verían perjudicados y absorbidos por el dominio episcopal, no utilizándose las dotaciones de estas iglesias y sus rentas para el mantenimiento de las basílicas fundadas por los fieles.⁹¹ Aquí se ve que

91. «De coercione pontificum, qui pro rebus, quas a suis ecclesiis auferunt, tricennium intercessisse causantur [...] Multorum enim mentes pontificum, illicito cupiditatis ausu precipites, quendam de his, que in eorum diocesi fundatis ecclesiis pia fidelium oblatione donantur, insatiabili rapacitatis studio aut iuri ecclesie principalis innectunt, aut donanda aliis vel sub stipendio habenda

al antiguo principio que reconocía al obispo de una ciudad y su territorio como administrador de los bienes eclesiásticos de la diócesis, se oponen ahora los derechos de las basílicas rurales, situadas probablemente en las grandes propiedades de los particulares. La ley defiende los derechos de estos particulares frente al obispo, ordenando que los herederos de los fundadores o en su defecto los altos funcionarios reales, *duces, comites, tiufadi, vicarii*, o cualquier otra persona pudieran reclamar contra el espolio de estas iglesias por parte de los obispos.⁹² La misma situación se extendía a los monasterios mascu-

distribuunt, sicque non solum aliena vota dirumpunt, sed et sacrilegium operantur in eo, quod ecclesie Dei fraudatores existunt. Ecclesiam quippe fraudare sacrilegium esse, a maioribus adprobatur. Unde et, cum eos evidens ratio persuadeat ad reddendum, aut tricennium in re possessa opponunt, aut non se fecisse respondent, quod decessores suos egisse non nesciunt, et tamen scita emendare refugiant, sicque cupiditatem tricennio fovent et rapacitatis studia temporum prescriptionibus cumulant, et qui admissum facinus ad momentum delere debuerunt, annosa id obpositione solidare contendunt. Quante igitur impietatis ille credendus est, qui ad hoc laborat, ad hoc etiam propositionis sue voces exagerat, ut per tricennium se cognoscat Deo iniuriam intulisse, quam tamen, exacto tricennio, renuat emendare? Nunc vero, cum hec et talie equissima iustitie defensione prolata sunt, nos tamen non preterita ordinamus: sed futura disponimus, nec precedentium regum, sed nostri regni tempora delinimus: abrogata ergo deinceps totius cupiditatis licentia, nulli pontificum uli licebit, aut quicumque ab ecclesiis diocesis sui auferre, aut abstulitum quocumque per obpositionem tricennii vindicare. Non enim in hac causa deinceps tricennale tempus accipiendum est; sed quancumque fuerit veritatis origo monstrata, iustitiam partis sue recipiat. Quia et, ut multiplex annorum series sine repetitione pertranseat, facit hoc preminentis dura potestas, que sic subdita sibi sacerdotum comprimit colla, ut pro ablatis rebus intendere contra preminentis personam nec audeant nec presumant.»

92. «Proinde, ne talium silentio vox perenniter expoliata ecclesie conquiescat, licitum erit huius presumptionis admissum et per quemcumque et quancumque accusatum detegi et imminentis ipsius cause negotium expediri; sub isto videlicet ordine ut si heredes fundatoris ecclesie adsunt, ipsi talia prosequantur; sin autem non fuerint, aut etiam, etsi sint, causare tamen noluerint, tunc ducibus vel comitibus, tiufadis atque vicariis sive quibuscumque personis, quos cognitio huius rei adtigerit, et aditus accusandi et licentia tribuitur exequendi. Quicumque ergo episcoporum hec, que premissa sunt, in preteritis fecit et tricennium iam in hac perversa possessione implevit, ea ipsa, que in preteritis per XXX annos tenuit. Deo potius iudicanda relinquitur, quam nostro rescindenda iudicio definimus. Quicumque vero usque ad tempus, quod lex ista conderetur, in hoc ipsut, quod rapuit, tricennium non implevit, rem ipsam, que ablata est, sine aliqua satisfactione in omni integritate ecclesie, cui testata est, reformare cogatur. Iam vero a die huius late legis vel tempore quicumque pontificum de his, que a fidelibus in Dei ecclesiis testata vel conlata esse noscuntur, aliquid exinde abstulerit suoque iuri vel ecclesie principali applicaverit seu cuicumque persone quolibet modo quodcumque tale concesserit, nulla temporum longevitate securus, iuxta premissum

linos y femeninos.⁹³ Se mandaba también que se conservasen en las iglesias episcopales registros de los bienes eclesiásticos señalando su procedencia y situación general.⁹⁴ Los casos de las apropiaciones por los obispos de estos bienes en nombre propio o en nombre de las iglesias catedrales debieron de ser frecuentes, porque se indicaba que se respetasen las situaciones de hecho, anteriores a la promulgación de la ley, en las que hubiera cumplido la prescripción tricenal.⁹⁵ Dentro de las contradicciones del reino visigodo en la época de Vamba, se puede advertir a través del estudio de esta ley un doble proceso cuyos resultados eran en ambos casos el reconocimiento de una feudalización inevitable. Por un lado, el rey pretendía defender la autonomía de los grandes latifundios representados por las iglesias y los monasterios frente al poder absorbente del episcopado urbano con tendencias centralizadoras en la organización eclesiástica. Por otra parte, los propios obispos, para poder conservar su antiguo poder y preeminencia, debían de acumular bajo su propiedad —*ius*— o la de la iglesia catedral la mayor masa posible de bienes raíces. Además de esto, el rey, sancionando a través de las leyes las nuevas formas feudales que se habían dado de hecho, pretendía a su vez centralizar la organización de la Iglesia, supeditándola al poder real y otorgando a los particulares o a los funcionarios regios la facultad de reclamar en las disputas surgidas de problemas económicos dentro del ámbito eclesiástico.

ordinem, quodcumque et per quemcumque talia fuerit commisisse detectus, ea ipsa, que presumpsit una cum legitima satisfactione rei proprie illi ecclesie, cui nolit vel in quam deliquit, reformare cogendus est.»

93. «*Hec igitur lex non solum pro rebus, que in ecclesiis absolutis vel diocesanis conlate sunt, observabitur, sed sub generali nomine omnium ecclesiarum, id est, tam in monasteriis virorum quam etiam feminarum, omnimoda institutione complebitur.*»

94. «*Id tamen adiendum huic legi manifesta ratio persuasit, ut episcopi omnes, quoscumque per ecclesias sui diocesis sacerdotes rectoresque ordinandos elegerint, cognitores eos efficiant de utilitatibus ecclesie illius, in qua fuerint ordinati; id est, ut, quicquid unusquisque episcoporum de scripturis ecclesie diocesis sue apud se conservationis causa habere se novit, mox rectorem ecclesie cuilibet pretulerit, statim, ei, quem ordinaverit, utilitates ecclesie vel scripturas in manifestam agnitionem deducat, ne non tantum ignorantia ordinati, sed, quod peius est, obelatione vel vitio ordinantis voluntas in quocumque lateat testatoris. Ita tamen erit, ut et competentia sibi sacerdotes rectoresque ecclesiarum autentica videant et autenticorum ipsorum exemplaria, manus sui episcopi roborata, pro omni firmitate a pontifice suo accipiant; qualiter per ea ipsa exemplaria et negotia ecclesie sibi commisse absque hesitatione proponant et veritatem paritis sue iustitia intercurrente recipiant.*»

95. Véase nota 92.

El canon XII del Concilio de Mérida del año 666⁹⁶ plantea varios problemas, todos ellos en relación con la feudalización de la sociedad y, en consecuencia, de la organización eclesiástica, como hemos visto en la ley de Vamba del 675 que se acaba de comentar. El Concilio de Mérida se celebró en el reinado de Recesvinto, predecesor inmediato de Vamba, y tuvo lugar nueve años antes de la promulgación de la ley citada. Lo fundamental de este canon es que los obispos quedaban autorizados para trasladar a la iglesia catedral a clérigos procedentes de las iglesias rurales del territorio de la diócesis. Estos clérigos quedaban unidos al obispo mediante obligaciones de tipo personal.⁹⁷ El obispo les daba un estipendio por los servicios prestados en la iglesia catedral,⁹⁸ con lo cual remuneraba los servicios y prestaciones de los clérigos que en su origen no pertenecían a esta iglesia, centralizándolos en ella. Por su parte, los clérigos que habían dejado las basílicas rurales con los bienes unidos a ellas, no renunciaban a éstos aunque recibieran el estipendio de mano del obispo, sino que éste procedía a elegir a otros presbíteros que recibían su sustento y su estipendio de manos del clérigo trasladado a la iglesia principal.⁹⁹ Hay una subordinación jerárquica que va del obispo a los clérigos de la iglesia catedral que reciben su estipendio de mano de éste, pero a su vez los clérigos que permanecen a cargo de las iglesias rurales recibían el estipendio a discreción del clérigo trasladado que debía de preocuparse de proporcionarles vestido y sustento, aunque no renunciase a sus antiguas dotaciones. Tiene interés observar cómo el estipendio de estos clérigos que estaban en el escalón más bajo de la jerarquía era designado con la expresión *victum et vestitum* —sustento y vestido— característica en estos siglos de los bienes asignados a los dependientes de rango inferior. Si esta era la práctica utilizada por los obispos para tener bajo su dominio y dentro de diversos grados de dependencia a los clérigos y bienes

96. Vives, pp. 333 s.

97. «Humilitatem dignam episcopo suo teneant et eo honore et reverentia habeantur et reverentur in cathedrali ecclesia.»

98. «Et quamvis ab episcopo suo stipendii causa per bonam obedienciam aliquid accipiant.»

99. «Ab ecclesiis tamen in quibus prius consecrati sunt vel a rebus earum extranei non mancant, sed pontificali electione sub presbyteri ipsius ordinatione presbyter alius instituitur, qui sanctum officium peragat et discretione prioris presbyteri victum et vestitum rationabiliter illi ministretur ut non egeat: aut si quaesierit qui ordinatur stipendium a suo presbytero accipiat quantum dignitas officii eum habere expectat.»

rurales del territorio diocesano, adaptando la antigua centralización a una realidad feudalizada, se comprende así que la ley casi contemporánea de Vamba mantuviera los derechos feudales de los establecimientos eclesiásticos rurales fundados por particulares o de tipo monástico. Esta ley, al defender unas formas autónomas de la centralización episcopal, intentaba a su vez centralizarlas en otro sistema de relaciones de dependencia diferente del episcopal y controlado en último término por la autoridad regia.

En el XVI Concilio de Toledo celebrado bajo Egica en el año 693, se volvieron a tratar las cuestiones relativas a las basílicas rurales y su relación con el episcopado. El rey, en el Tomo preliminar,¹⁰⁰ se dirigió a los obispos reprochándoles el abandono en que se encontraban estas iglesias, muchas de ellas en ruinas. Para proveer a la restauración de las mismas les conminó a que, conforme a los cánones, los obispos que cobraban las tercias debían de proceder a su reparación, no pudiendo utilizarlas para otros fines; en caso contrario las tercias no les serían pagadas por los presbíteros encargados del culto de las basílicas y correría a cargo de ellos la restauración de los edificios. Tampoco podían los obispos exigir tributos extraordinarios a las iglesias de sus diócesis para su provecho o para pagar los impuestos al fisco, sino que estos impuestos debían de ser pagados utilizando las rentas habituales de la sede. En último lugar, quedaba prohibido que la iglesia principal cediera bienes de las iglesias que de ella dependían, como estipendio. Las recomendaciones del rey quedaron recogidas y desarrolladas en el canon V del mismo Concilio,¹⁰¹ repitiéndose los mismos conceptos. Lo deliberado en el XVI Concilio de Toledo entra dentro de la misma problemática que ya habían tratado la ley de Vamba del 675 y el Concilio de Mérida del 666. Los obispos, al dejar que se arruinaran las basílicas y cobrar las tercias sin utilizarlas en las reparaciones debidas, encontraban mayores facilidades para apoderarse luego, como administradores generales de los bienes eclesiásticos de la sede, de las tierras con que estaban dotadas las iglesias rurales arruinadas, ya que en ellas no se llevaba a cabo el culto al que sus fundadores las habían destinado. Al mismo tiempo, la cesión de estas tierras en estipendio, si éste era con carta precaria, circunstancia probable que no precisa el Concilio, aumentaba la can-

100. Vives, pp. 484 s.

101. Vives, pp. 501 s.

tividad de bienes y personas dependientes de un modo directo de la iglesia episcopal. Frente a esto se ofrecía la alternativa de que fueran los presbíteros de las iglesias propias o parroquias los encargados de repararlas y efectuar en ellas el culto, aprovechando las tercias en principio destinadas al obispo. Es difícil saber cómo se solucionaría en la práctica este conflicto, pero parece indudable que tanto la autonomía de las iglesias rurales como el poder centralizador de los obispos descansaban bajo la misma base económica proporcionada por el dominio de tierras y de personas dependientes. A pesar de todo lo legislado por los reyes y los concilios, es indudable que el proceso seguiría adelante. A través de estos textos se puede seguir el desarrollo de una feudalización progresiva que afectaba a toda la sociedad y, por consiguiente, a la organización eclesiástica y a las manifestaciones del poder político. Sin duda los reyes y los funcionarios regios pretendían limitar el poder de los obispos como grandes señores territoriales y con influencia política y administrativa prácticamente autónoma en sus respectivas diócesis.

Puede observarse un intento por parte de los obispos de utilizar el patrimonio eclesiástico como si fuera el suyo propio, ya que, si insiste en el XI Concilio de Toledo del año 675, de la época Vamba, en la separación de ambos patrimonios, es porque en la práctica debería darse a menudo esta confusión. Puede recordarse el fenómeno análogo de unión entre los bienes del monarca y los del fisco, y entre los de los altos funcionarios y los bienes que detentaban como tales funcionarios.

Como puede verse, en las páginas anteriores hemos pretendido exponer la evolución en la forma de ser poseído el patrimonio eclesiástico de la Iglesia visigoda, dentro de su carácter inalienable, que se corresponde con los cambios acaecidos en las relaciones económicas y en la organización general de la sociedad. La acumulación por parte de la Iglesia de grandes cantidades de bienes inmuebles con carácter inalienable chocaría con los propios intereses económicos y políticos del Estado, cuando éste viera reducidos sus recursos a lo que podía extraer de los bienes raíces que dependían directamente de los soberanos, ya fueran del fisco, ya personales, o estuvieran ambos definitivamente unidos. Igualmente sucedía con las grandes propiedades de la nobleza laica y su progresiva autonomía, que mermaban también los recursos económicos del Estado. Esta situación, a la que se fue llegando como resultado de una feudalización general y cada

vez más intensa, se produjo tanto en la España visigoda como en las antiguas provincias de la parte occidental del Imperio Romano. La solución de los problemas hacendísticos estatales se basaba cada vez más en la disposición de una gran cantidad de tierras y, cuando éstas faltaban, el Estado se veía obligado a confiscar los bienes de los propietarios privados y fundamentalmente de la Iglesia. Las confiscaciones en el reino visigodo fueron frecuentes y conocidas, como las llevadas a cabo por Chindasvinto, Vamba y otros monarcas. Estas confiscaciones no ocurrieron sólo en la España visigoda, sino que fueron practicadas por los Estados más o menos contemporáneos para subvenir a sus necesidades, y han sido estudiadas sobre todo al ponerlas en relación con la entrega de tierras a cambio de prestaciones militares.

3. LAS CONFISCACIONES DE BIENES ECLESIASTICOS EN LA ITALIA BIZANTINA Y EN EL REINO FRANCO

Queremos llamar la atención aquí sobre la importancia de las confiscaciones realizadas por los gobernantes bizantinos de Italia durante los siglos VI y VII. Fueron afectados por estas confiscaciones tanto los propietarios eclesiásticos como los laicos, pero especialmente los primeros. Nos informan de ello diversas fuentes, entre las que pueden ser citadas el *Registrum epistolarum* del papa de Roma Gregorio Magno, documentación de la Iglesia de Rávena y las noticias de historiadores griegos y latinos.¹⁰² Haussig ha tratado estos textos en relación con el origen de los *themas*. Para nosotros la importancia de ellos reside en la situación de las tierras confiscadas. Las tierras confiscadas quedaban en la propiedad eminente de sus antiguos propietarios, en tanto que sus nuevos ocupantes, soldados del ejército bizantino de diversa condición, estaban obligados al cultivo de las tierras y al pago de un censo al antiguo propietario en calidad de enfiteutas, y al mismo tiempo a prestaciones militares al Estado bizantino que había llevado a cabo la confiscación.

El caso más conocido, sin embargo, es el de las tierras confiscadas

102. Véanse las referencias a estas fuentes en H.-W. Haussig, «Anfänge der Themenordnung», en F. Altheim-R. Stiehl, *Finanzgeschichte der Spätantike*, Frankfurt, 1957, pp. 104 ss., y sobre todo notas 74, 75 y 76.

a la Iglesia franca en la época de Carlos Martel y Pipino el Breve, y repartidas luego a nuevos detentadores. Como en el caso de Italia, era el Estado franco el que hacía la confiscación, pero la Iglesia se reservaba la propiedad eminente, no por medio de la enfiteusis, sino a través de una carta precaria. El precarista quedaba obligado al pago de un censo a la Iglesia consignado en numerario y a devolver los bienes en caso de necesidad de la Iglesia, en tanto que estaba también obligado a prestaciones militares por el *beneficium* recibido de las autoridades confiscadoras y, sin duda, con vinculación de tipo personal hacia las mismas.¹⁰³

El paralelo entre las cesiones de tierras confiscadas y dadas en enfiteusis o en precario a cambio del pago de un censo a la Iglesia y de prestaciones militares al Estado es obvio, y fundamentalmente en lo que respecta a la conservación de la propiedad eminente por parte de los antiguos propietarios. En Italia se le dio un carácter contractual más conforme con la práctica del derecho romano-oriental, es decir, la enfiteusis. En el reino franco la propiedad eminente de la Iglesia se conservaba por medio de cartas precarias basadas en el antiguo *precarium* romano, aunque se estipulara el pago de un censo.

Queremos poner de manifiesto que lo fundamental de estas situaciones no era que las tierras se cedieran a cambio de prestaciones militares, sino la conservación de la propiedad eminente frente a los nuevos poseedores. El rasgo feudal más importante lo da este hecho de tipo económico que se veía acompañado por una relación de tipo personal, en este caso con un doble vínculo, económico y militar. El carácter militar es accidental dentro del sistema de prestaciones personales dominante y no lo más característico de ellas. La utilización de la carta precaria por la Iglesia franca estuvo muy extendida

103. Véase especialmente el famoso texto del Concilio de Leptines del año 743, MGH, *Concilia Karolini Aevi*, II, p. 7: «Statuimus quoque cum consilio servorum Dei et populi christiani, propter interminuentia bella et persecutiones ceterarum gentium qui in circuitu nostro sunt, ut sub precario et censu aliquam partem ecclesialis pecuniae in adiutorium exercitus nostri cum indulgentia Dei aliquanto tempore retineamus, et conditione, ut annis singulis de unaquaque casata solidus, id est duodecim denarii, ad ecclesiam vel ad monasterium reddatur; eo modo, ut si moriatur ille cui commodata fuit, ecclesia cum propria pecunia revestita sit. Et iterum, si necessitas cogat ut princeps iubeat, precarium renovetur et rescribatur novum. Et omnino observetur, ut ecclesia vel monasteria penuriam et paupertatem non patiantur, quorum pecunia in precario praestita sit; sed si paupertas cogat, ecclesiae et domui Dei reddatur integra possessio».

en estos siglos y tuvo el mismo origen y la misma finalidad que en muchos de los casos estudiados en la Iglesia visigoda. Los clérigos precaristas de la Iglesia visigoda debieron de estar obligados al pago de un censo y al mismo tiempo a prestaciones de tipo personal que en este caso no se referían a servicios de tipo militar, sino a los relacionados con el culto en las iglesias a las que pertenecían los bienes dados en precario. La feudalización en el sentido económico y social es, por lo tanto, previa a las prestaciones militares y sería más bien la causa que la consecuencia de las mismas. Estas conclusiones están de acuerdo con las obtenidas sobre las relaciones económicas y personales de los propietarios privados y sus dependientes, que han sido estudiadas en la primera parte de este trabajo. Por otro lado, el hecho de que las confiscaciones y las cesiones de tierras entre los antinos y los francos fueran hechas a instancias del poder estataliere decir que el Estado carecía de tierras suficientes para subvenir sus necesidades, lo cual no se comprende sino dentro de un marco económico y político de carácter feudal.¹⁰⁴

4. LOS SIERVOS DE LA IGLESIA

El patrimonio de la Iglesia visigoda no se puede comprender totalmente sin tener en cuenta la importancia de las personas que estaban ligadas a él y dependían de forma muy estrecha de la Iglesia a través de sus representantes. Estas personas dependientes de la Iglesia y unidas a su patrimonio podían tener diversas calificaciones jurídicas: *servi*, *mancipia*, *liberti* e ingenuos encomendados. Por las noticias que tenemos se puede afirmar la existencia de una dependencia hereditaria, tanto económica como personal, de todos ellos respecto a la Iglesia. Es decir, que nos encontraríamos con la misma situación, aunque con algunas diferencias, en que se hallaban los hombres dependientes de *domini* y *patroni* no eclesiásticos. La mayor parte de las normas que regulan estas relaciones de dependencia se hallan en las actas de los concilios que están siempre de acuerdo con la ley civil y en muchos casos la precisan y la aclaran. Estas

104. Como se ve, esta línea de pensamiento coincide con la manifestada en nuestros trabajos anteriores, especialmente «Algunos aspectos de la feudalización...», art. cit., pp. 71-91, ahora en *op. cit.*, pp. 107-137.

noticias son numerosísimas, y, por consiguiente, vamos a intentar sistematizarlas en varios apartados.

Los *servi* que formaban parte del patrimonio de la Iglesia estaban unidos a éste y no podían ser enajenados; se encontraban en la misma situación que los bienes inmuebles y muebles de la Iglesia. Ya en el Concilio de Agde del 506, celebrado por la Iglesia niceísta en los últimos años del reino visigodo de Tolosa, se prohibió en el canon VII enajenar a los *mancipiola* con las mismas condiciones que se prescribían para la enajenación de otros bienes, es decir, con el consentimiento del clero.¹⁰⁵ Igualmente en el mismo Concilio se legisló sobre la suerte de los siervos fugitivos acogidos a la Iglesia, que podían ser vendidos por ésta, cuando hubiera peligro de que fueran reclamados por sus antiguos dueños.¹⁰⁶ La Iglesia adquiría mano de obra al acoger a estos *servi* fugitivos y en el caso en que se viera en el peligro de que esta mano de obra saliera de su patrimonio, los vendía reservándose el precio obtenido por la venta. Todavía aquí se observa la fuerza de la tradición esclavista romana, utilizada por la Iglesia en defensa de sus intereses económicos.

La situación de privilegio en que se encontró la Iglesia niceísta a raíz de la conversión de Recaredo I se ve reflejada en el III Concilio de Toledo, donde se prohibió en el canon XXI a los funcionarios reales que ocuparan a los *servi* de la Iglesia, de los obispos y de los clérigos en prestaciones personales,¹⁰⁷ ya que éstos debían dedicarse a llevar a cabo trabajos relacionados con la Iglesia.

Ya hemos hecho referencia a las dificultades para la manumisión o el traspaso de siervos de las iglesias por parte de los obispos, que quedan consignadas en el I Concilio de Sevilla del año 590, reinando Recaredo.¹⁰⁸ Igualmente pueden observarse las mismas dificultades en la cuestión de la revocación del testamento del obispo de Dumio, Ricimiro, a la que hemos aludido más arriba.¹⁰⁹ Se deduce, así, que los *servi* de la Iglesia y su trabajo entraban plenamente dentro del carácter inalienable que tenía el patrimonio eclesiástico.

105. Citado en G. Martínez Díez, *op. cit.*, p. 126, nota 4.

106. Canon XLVI, citado en G. Martínez Díez, *op. cit.*, p. 127, nota 7.

107. Véase arriba nota 33.

108. Cf. Vives, pp. 151 s., y en este trabajo, p. 61.

109. Véase p. 66.

5. LOS LIBERTOS ECLESIASTICOS

La condición de las otras personas dependientes de la Iglesia, tanto libertos como ingenuos encomendados y clérigos, debe de relacionarse con la de los *servi*, ya que, como veremos, su dependencia de la iglesia patrona era muy íntima y en la práctica ineludible. La importancia de estos grupos dentro del conjunto de las relaciones sociales tuvo que ser mucho mayor que la de los *servi* o *mancipia* que podían ser muchos de ellos esclavos en el sentido estricto de la palabra. Su situación se puede estudiar a través de referencias muy numerosas en los textos, que indican que se hallaban en general unidos a la tierra y no podían ser enajenados.

La regla habitual utilizada por la Iglesia y que se repite en muchas ocasiones es la de que sus libertos quedaban a perpetuidad y de manera hereditaria en el *obsequium* de la misma, sin poder salir de su *patrocinium*. Como las alusiones son muy frecuentes, vamos a citar los cánones en que aparezcan, deteniéndonos a comentar los aspectos más significativos que se encuentren en cánones concretos.

Como siempre, ya en el Concilio de Agde del año 506, en el canon XLIX se prescribía que todos los siervos eclesiásticos manumitidos quedaban a perpetuidad en el *obsequium* de la Iglesia.¹¹⁰ En el III Concilio de Toledo, canon VI, esta doctrina se volvió a repetir y quedó fijada de manera precisa, no sólo para los siervos de la Iglesia manumitidos que quedarían tanto ellos como sus descendientes en el *patrocinium* de la Iglesia, sino también para los libertos de los manumisores, que al encomendarse eran regidos por el *patrocinium* del obispo y no podían salir de éste por medio de la cesión a otras personas, hecha por sus antiguos dueños. De esta forma, al encomendarse a la Iglesia, ésta se convertía en patrona exclusiva y los antiguos manumisores perdían el derecho al *obsequium* y al *patrocinium* sobre sus libertos.¹¹¹ En el I Concilio de Sevilla se volvió a

110. Citado por G. Martínez Díez, *op. cit.*, p. 134, nota 31.

111. «De libertis autem in Dei praecipunt sacerdotes; ut si qui ab episcopis facti sunt secundum modum canonum antiqui dant licentiam, sint liberi, et tamen a patrocinio ecclesiae tam ipsi quam ab eis progeniti non recedant. Ab aliis quoque libertari traditi et ecclesiis commendati patrocinio episcopali regantur, et ne cuiquam donentur a principe hoc episcopus postulet» (Vives, p. 127).

prohibir que los libertos de la Iglesia y su peculio salieran del patrimonio de ésta, lo mismo que sus hijos y nietos.¹¹²

La vinculación por el *obsequium* a la iglesia patrona la capacitaba para revocar la libertad por medio de la acción de ingratitud contra los manumitidos que hubieran causado daño a las personas o bienes de la Iglesia —*ingrati actio*—. Un ejemplo en la práctica lo tenemos en el canon VIII del II Concilio de Sevilla, del 619, sobre el liberto Eliseo de la iglesia de Cabra.¹¹³

El IV Concilio de Toledo dedicó varios cánones al tema de las manumisiones eclesiásticas y de los libertos de la Iglesia. Ya hemos tratado de algunos de estos cánones más arriba, al estudiar la analogía entre los *servi* y los bienes pertenecientes a la Iglesia.¹¹⁴ En general, en todos estos cánones se afirma la dependencia del liberto respecto a la iglesia manumisora y es especialmente importante la doctrina formulada en el canon LXX, según la cual los libertos de la Iglesia y sus descendientes no podían salir nunca de su *patrocinium*, porque la Iglesia, su patrona, nunca moría.¹¹⁵ Se prohíbe también el que los libertos eclesiásticos se encomienden a otros señores, bajo pena de servidumbre por la acción de ingratitud.¹¹⁶ También se trató de los libertos de otros manumisores y encomendados luego a la Iglesia, que quedaban bajo el patrocinio de ésta con su peculio.¹¹⁷ Las resoluciones de este Concilio sobre la dependencia de los libertos tienen un gran interés, porque ponen de relieve la situación de privilegio de la Iglesia respecto a sus propios libertos y a los libertos de otras personas encomendados a ella. Los conflictos de un doble vínculo personal entre patronos, como podía ser la dependencia del liberto y del encomendado, se resolvían siempre a favor de la Iglesia, porque quedaba prohibido que sus libertos pasaran bajo otro patrocinio, en tanto que los manumitidos por otros patronos sí podían encomendarse a la Iglesia, borrándose los vínculos anteriores. Se ve también que en la práctica las relaciones de dependencia nacidas de distinto

112. Vives, pp. 151 ss.

113. Vives, pp. 168 s.

114. Véase arriba, pp. 88 s.

115. «Liberti ecclesiae, qui nunquam moritur eorum patrona, a patrocinio eiusdem nunquam discedant, nec posteritas quidem eorum, sicut priores canones decreverunt» (Vives, p. 215).

116. «Manumissio eorum inrita sit, quia per inobedientiae contemptum ingrati actione tenentur» (Vives, p. 215).

117. Canon LXXII (Vives, p. 216).

origen jurídico quedaban equiparadas, como hemos observado ya al tratar de los *patroni* y *domini* laicos. Además tiene una gran importancia la doctrina sentada en el canon LXX de que la Iglesia, como patrona, nunca moría, con lo cual se afirmaba una norma general que refrendaba la práctica de la dependencia personal hereditaria de tipo feudal mantenida sobre sus libertos, encomendados y demás personas dependientes, con sus respectivos peculios, de cuya propiedad eminente disfrutaba la Iglesia.

Según el canon X del VI Concilio de Toledo del 638, los hijos de los libertos no podían salir del patrocinio de la Iglesia y, si los padres quisieran buscar a otros patronos, debían de ser considerados bajo la pena legal de ingrátitud.¹¹⁸

En el canon XV del IX Concilio de Toledo, siguiendo la misma línea ya expuesta, se asimila a los libertos de la Iglesia y a su descendencia con los libres en patrocinio de la misma, en lo que se refiere a la obligación de prestar el *obsequium* y a las penas que pudieran merecer. Es importante el que la manumisión sea designada aquí, como en otros muchos pasajes, con la expresión *gratia libertatis*.¹¹⁹

En el canon XX del Concilio de Mérida del 666 se trata ampliamente de los libertos de la Iglesia y de su dependencia hereditaria respecto a la misma. Se repiten normas anteriores sobre la perpetuidad de la dependencia de los libertos y de su descendencia. Se anula también la emancipación de los siervos que llegaron a la libertad sin que hubiera una compensación por parte del obispo que la otorgó, y no se aceptaba la prescripción temporal para ellos. Los libertos que alcanzaron la libertad conforme a lo dispuesto por los cánones, es decir, mediante la compensación dada por el obispo, la veían reconocida, pero estaban obligados a permanecer ellos y su descendencia en el *patrocinium* o *servitium* de la Iglesia.¹²⁰

Una de las formas que tenían los libertos eclesiásticos de eludir esta dependencia era la de unirse por matrimonio con personas ingenuas. Esta práctica debía de estar extendida, ya que tanto los cánones

118. «[...] Et alios sibi patronos adobaverint, ingratorum feriantur lege libertorum» (Vives, pp. 240 s.)

119. «Ecclesiae liberti eorumque progenies eidem basilicae, de qua libertatis gratiam meruerunt, obsequia pronta sinceraque parabunt, qui sicut hoc in obsequium pro possibilitate sui quod utiles ingenui dabunt, ita quoque in emendatione culparum quoque utiles ingenui sustinebunt» (Vives, pp. 304 s.).

120. Vives, p. 340.

conciliares como las leyes civiles la prohibían, señalando que estos matrimonios no eran válidos y que los hijos habidos debían de quedar en la servidumbre de la Iglesia. Pero con esta prescripción la Iglesia conseguía también aumentar su propio patrimonio con los bienes de las personas ingenuas unidas a sus libertos.

En el canon XIII del IX Concilio de Toledo del año 655, celebrado bajo Recesvinto,¹²¹ se dice que queda prohibido el matrimonio de los libertos de la Iglesia con godos o romanos libres; en el caso de que este matrimonio se hubiera realizado, los hijos del mismo quedarían en el *obsequium* de la Iglesia. Este canon se remite expresamente a la ley civil¹²² LI, III, 2, 3, que prohibía los matrimonios de los libertos con personas ingenuas y probablemente también a la constitución contemporánea de Recesvinto LI, V, 7, 17. El canon XIV del mismo Concilio¹²³ ordenaba que los libertos devolvieran a la Iglesia lo que recibieron de ella o lo que adquirieron mientras estaban bajo su patrocinio en el caso de que lo abandonaran contrayendo matrimonio con personas ingenuas.

También el canon XX del Concilio de Mérida del 666 prohibía que los libertos eclesiásticos abandonaran el patrocinio de la Iglesia uniéndose en matrimonio con personas ingenuas; lo mismo ocurría para los siervos, aunque hubiera transcurrido el plazo de su prescripción.¹²⁴

Una ley de Vamba del 23 de diciembre del 675¹²⁵ hace precision muy importantes sobre las situaciones resultantes de los matrimonios entre libertos de la Iglesia y personas ingenuas. Nos encontramos aquí con una prueba más de los conflictos en que entraban los intereses políticos y económicos del Estado con los de la Iglesia, como en otra ley de Vamba de la misma fecha comentada arriba.¹²⁶ Si se compara esta ley de Vamba, que trata de los libertos de la Iglesia que quedaban en el *obsequium* de ella y contraían matrimonio con personas ingenuas, con los textos eclesiásticos dedicados a la misma cuestión, se pueden advertir sensibles diferencias. El rey se planteaba el problema de qué consecuencias económicas podía tener para el Estado

121. Vives, pp. 303 s.

122. «Igitur sicut legum reverenda sanctio censuit.»

123. Vives, p. 304.

124. Vives, p. 340.

125. LI, IV, 5, 7.

126. Véase arriba, pp. 80 s.

el hecho de la reserva del obsequio por parte de la Iglesia a la que pertenecían de origen los siervos manumitidos, cuando éstos se unían en matrimonio con personas ingenuas. Según el canon XIII del IX Concilio de Toledo, en el caso de que estos matrimonios se realizaran, los hijos habidos permanecían en el *obsequium* de la Iglesia y verosíblemente también los bienes heredados por ellos de sus padres ingenuos o libertos. Por otro lado, en el canon XIV del mismo Concilio se estipulaba que si el liberto, al contraer matrimonio con una persona ingenua, abandonaba el *obsequium* de la Iglesia, debía de devolver a ésta todos sus bienes, tanto los recibidos como los ganados. Vamba prohibió bajo severas penas —refiriéndose a lo legislado en LI, III, 2, 3— estos matrimonios que hacían entrar bajo el patrocinio de la Iglesia tanto a los hijos habidos como a todos los bienes heredados —«una cum rebus suis omnibus ecclesiastice servituti iddicitur». El legislador lo justificaba porque de esta forma se cía disminuir lo que debía crecer para el aumento de la utilidad pública —«quid in augmentum publice utilitatis debuit crescere».

El rey se presenta aquí como patrono universal de todas las personas ingenuas del reino y, por lo tanto, legisla en el sentido de que los funcionarios reales debían de prohibir estos matrimonios y que la descendencia de ellos debería de quedar en el servicio del príncipe bajo la potestad regia —«cuiquid ex illis natum fuerit in principis potestate servitutum deveniat». Los bienes de las personas ingenuas que por estos matrimonios hubieran pasado a propiedad de estos libertos —«in talium libertorum iure quolibet modo transfusa est», lo mismo que lo ganado o poseído por la descendencia nacida de semejante unión, pertenecería a los herederos de la persona ingenua, y si no existieran herederos, pasarían al rey —«in principis iure deveniant possessura». Añade, al final, que los hijos de estos matrimonios engendrados dentro del tricenio no seguirían la condición del padre que estaba ligado por *obsequium* a la Iglesia, sino que gozarían de la ingenuidad con todos sus bienes. Es decir, que aquí como en la ley de Vamba de la misma fecha, que limitaba las pretensiones de los obispos sobre los bienes de las iglesias rurales, se respetaba la prescripción tricenial.¹²⁷ Por otro lado, los libertos de la Iglesia que habían recibido la manumisión sin reserva de *obsequium* podían

127. Véase arriba, p. 82.

unirse a personas ingenuas y sus descendientes tendrían la ingenuidad plena —«*dignitatis testimonium*»—. Sin duda Vamba, como la Iglesia, estaba actuando dentro de unas relaciones de tipo feudal e intentaba mantener dentro de su potestad la mayor cantidad de hombres y bienes sustrayéndolos al posible *obsequium* de la Iglesia. Este conflicto económico y político se debía, obviamente, a que la Iglesia era la mayor propietaria de bienes y la patrona con mayor número de personas dependientes dentro del reino, lo cual limitaba los recursos económicos en tierras y personas del poder público, al mismo tiempo que había cada vez más difícil su actuación. Un ingenuo que, por su matrimonio, pasaba al *obsequium* de la Iglesia, quedaba fuera de las obligaciones fiscales y limitaba los ingresos del Estado.

6. LA RENOVACIÓN DE LA CONDICIÓN DE LIBERTO

Una cuestión muy importante dentro de estas relaciones personales que unían a los dependientes de la Iglesia, en concreto a los libertos, con sus patronos los obispos, es la de la renovación de su condición de libertos. Se trata de ella en tres Concilios del siglo VII en el canon LXX del IV Concilio de Toledo del 633, bajo Sisenando,¹²⁸ en el canon IX del VI Concilio de Toledo, celebrado en el 638 bajo Chintila¹²⁹ y en el canon IV del III Concilio de Zaragoza, celebrado en el 691 bajo Egica.¹³⁰ Para evitar que la descendencia de los libertos se sustrajera del patrocinio de la Iglesia, se obligaba tanto a éstos como a sus descendientes a hacer profesión sobre su condición y a no abandonar el patrocinio eclesiástico, prestando *obsequium* y *obedientiam*.¹³¹ Esta afirmación general es más precisa en los cánones posteriores. En el canon IX del VI Concilio de Toledo, además de la profesión establecida en el IV Concilio, al que cita, se añade que a la muerte del obispo, los libertos de la

128. Vives, p. 215.

129. Vives, p. 240.

130. Vives, pp. 478 s.

131. Canon LXX del IV Concilio de Toledo: «Ac ne forte libertas eorum in futura prole non pateat ipsaque posteritas naturali ingenuitate obtinens sese ab ecclesiae patrocinio subtrahat, necesse est ut tam idem liberti quam ab eis progeniti professionem episcopo suo faciant, per quam se ex familia ecclesiae liberos effectos esse fateantur, eiusque patrocinium non reliquant, sed iuxta virtutem suam *obsequium* ei vel *obedientiam* praebeant».

Iglesia y sus descendientes tenían que presentar sus cartas de manumisión y renovar la profesión sobre su condición, bajo la amenaza de la pérdida de la libertad, si no lo hacían en el plazo de un año.¹³² En el canon IV del III Concilio de Zaragoza se repite que los libertos están obligados a presentar sus cartas de manumisión al nuevo obispo en el plazo de un año, bajo la pena de ser reducidos a la servidumbre, y debían de reconocer su condición a través de la profesión. Los obispos, al ocupar una sede, debían de inquirir sobre la condición de los libertos de la iglesia por medio del clero o de sus domésticos, para que los manumitidos presentaran sus cartas de libertad.¹³³ Es interesante poner de relieve que los libertos dependientes de la Iglesia no sólo debían de reconocer su condición por medio de las escrituras de manumisión, sino también por medio de una renovación, de la promesa —*professio*— de cumplir las prestaciones del obsequio con todos sus bienes. Es indudable que esta *fessio* tenía un contenido de fidelidad personal además del económico. También creemos que es necesario señalar cómo para la obtención de las *professiones* y la presentación de las *carthulae libertatis*, relacionadas con ellas, el obispo utilizaba en sus pesquisas a sus domésticos y clérigos, encargados de averiguar esta situación.

7. LOS CLÉRIGOS

La mayor parte de los clérigos estuvo desde época muy temprana en un régimen de dependencia de la Iglesia, semejante al que podían

132. Canon IX del VI Concilio de Toledo: «Ut professionem suam liberti ecclesiae debeant facere, qua profiteantur se et de familiis ecclesiae manumissos et ecclesiae obsequium nunquam relicturos [...] Si autem ad scribituras libertatis suae intra annum ordinationis novi pontificis manifestare contemserint aut professiones renovare noluerint, vacuae et inanes carthulae ipsae remaneant, et illi originis suae redditus sint perpetuo servus».

133. Canon IV del III Concilio de Zaragoza: «Mox ut alius supervenerit episcopus, infra anni spatium libertates suas repraesentent, quo secundum canonis sententiam per suas professiones debitam originis suae condicionem agnoscant. Sed quia ita speciali modo sancta decrevit synodus, ut si ipsi liberti anni spatium supervenienti suo pontifici carthulas libertatis suae praesentare neglexerint, protinus eos in pristinam servitutis redigant conditionem [...] mox in sedem sibi creditam successerit, per clerum aut domesticos perquirere procurabit quos decedentes episcopi de familiis ecclesiae manumissionis gratia titulaverunt, ut eodem pontifice praemonente ipsi liberi cartulas libertatis suae repraesentent».

tener los *servi*, los libertos y los encomendados ingenuos. La dependencia de la Iglesia excluirla muy pronto cualquier otro vínculo personal de los clérigos hacia otras personas. Así cada iglesia no sólo podía obligar a sus clérigos a prestaciones personales relacionadas con el culto u otros menesteres, sino también era la propietaria eminente de los bienes detentados por estos clérigos. Esta situación debió de ser especialmente válida para los clérigos de rango inferior.

Ya desde la época romana, en el I Concilio de Toledo, del año 400, encontramos en el canon X¹³⁴ la prohibición de ordenar clérigos a quienes estaban bajo el *patrocinium* de otros. El título del canon llama a éstos: *domini vel patroni*, y exige su consentimiento, es decir, la ruptura del vínculo de dependencia. El texto del canon nos aclara cuáles eran las dos formas más comunes de esta dependencia en la sociedad hispanorromana del paso del siglo IV al V: «si obligati sunt vel per aequatione vel genere alicuius domus». Es decir, si tenían una relación económica con el patrono por el pago de un censo —«per aequatione»¹³⁵ o bien eran esclavos o libertos de alguien —«vel per genere alicuius domus»—. La necesidad del consentimiento de los patronos, señalada también en el texto del canon —«patronorum consensus»—, nos indica que si alguno de los dependiente: se convertía en clérigo y prestaba servicios a la Iglesia, perjudicaba con ello los derechos del patrono y sus intereses económicos. El consentimiento debía de equivaler, por lo tanto, a una renuncia a favor de la Iglesia de todas sus atribuciones como *patronus* y *dominus*, sobre el ahora clérigo.

El carácter de patrono del obispo respecto a sus clérigos queda confirmado por otros cánones del mismo Concilio. En el canon XI,¹³⁶ el obispo se comprometía a impedir el despojo de sus clérigos por parte de los poderosos¹³⁷ y obligar a éstos, a los que excomulgaba, a devolver lo que arrebataron.¹³⁸ Se hace patente aquí que el obispo

134. «Ut nullus obligatum cuiquam absque consensu domini vel patroni clericum faciat. Clericos, si obligati sunt vel per aequatione vel genere alicuius domus, non ordinandos, nisi probatae vitae fuerint et patronorum consensus accesserit» (Vives, p. 22).

135. Véase el significado de esta palabra referida a este texto concreto en Ducange, s. v.

136. Vives, p. 22.

137. «Si quis de potentibus clericum aut quemlibet pauperiorem aut religiosum expoliaverit.»

138. «Ut excommunicatus habeatur donec audiat ut reddat aliena.»

actuaba conforme a los deberes de protección existentes en el Bajo Imperio entre un patrono y un encomendado. Hay que tener en cuenta también que la devolución de lo arrebatado al clérigo o persona inferior dentro del patrocinio del obispo, significaba al mismo tiempo la defensa de los intereses económicos de la Iglesia frente a otros patronos potentes. La actuación de la Iglesia se vería reforzada por sanciones de tipo espiritual, como era la excomunión.

En el canon XII de este mismo Concilio¹³⁹ se prohibía que los clérigos abandonaran a sus obispos y pasaran a depender de otros, relación expresada en el canon por la expresión religiosa *communicare*.¹⁴⁰ Sin embargo, sí podían aceptarse clérigos que procedían de iglesias consideradas heréticas. Como los colonos o encomendados de la época, los clérigos quedaban unidos a sus iglesias y a los obispos que las representaban sin que tuvieran una libertad individual para eludir esta dependencia. Quedaban absueltos de esta obligación, respecto a sus obispos, los clérigos que dependieran de iglesias cuyos pontífices no profesaban la fe católica, es decir, la ortodoxia del cristianismo niceísta, reconocida como tal en la legislación civil desde el Edicto de Tesalónica del 380. La ruptura del vínculo de los clérigos de los obispos heréticos estaba justificada en el plano religioso, porque se hallaban excomulgados.

En este Concilio de época temprana, y anterior a los primeros establecimientos de pueblos germánicos en la Península en el siglo V, se plantean ya las líneas generales a lo largo de las cuales se va a desarrollar todo el sistema de relaciones socioeconómicas de dependencia durante el período visigodo. En lo que respecta a la organización general de la Iglesia, los puntos fundamentales son los siguientes: 1) que los clérigos eran considerados personas dependientes y no podían tener una vinculación diferente de la de la iglesia a la que servían, y 2) que el obispo debía de preocuparse de la protección de sus clérigos y de su mantenimiento, impidiendo que les fueran arrebatados sus bienes por otras personas.

El canon XXI del III Concilio de Toledo¹⁴¹ nos pone de manifiesto que las prestaciones personales de los clérigos debían de ser

139. «Ut nullus clericus de episcopo suo recedat at ad alium se transferat» (Vives, pp. 22 s.).

140. «Item, ut liberum ulli clerico non sit discedere de episcopo suo et alteri episcopo communicare.»

141. Vives, p. 131.

exclusivas de la iglesia a la que pertenecían y no podían hacerlas a otros.¹⁴² Pero el texto más interesante quizá sobre los clérigos de la Iglesia visigoda, que nos explica cuáles eran estas prestaciones personales y nos describe la dependencia económica y personal a la que estaban sometidos, se encuentra en el canon III del II Concilio de Sevilla, del año 619, en el reinado de Sisebuto, que contó entre sus asistentes al metropolitano hispalense Isidoro. Sus palabras son las siguientes: «Que los clérigos desertores sean devueltos a sus obispos. Como tercera cuestión nos fue presentada una petición por el reverendísimo hermano nuestro Cambra, obispo de Itálica, sobre cierto clérigo de nombre Ispassando, el cual había abandonado el culto de su iglesia a la cual había sido dedicado desde el comienzo de su infancia y se entregó a la iglesia de Córdoba; sobre el cual decidimos que si no se alegaba respecto a él otra cosa más salvo la objeción de la prescripción temporal, sea reintegrado a su propio obispo. Puesto que está escrito en la ley civil acerca de los colonos agrícolas, que donde cada uno comenzó a estar, allí se mantenga. No de otra forma se prescribe en lo decretado por los cánones también sobre los clérigos que trabajan en la tierra de la iglesia, sino que permanezcan allí donde comenzaron. Por lo cual nos plugo que si algún clérigo, abandonadas las obligaciones de su propia iglesia, se trasladare a otra forzándole al obispo junto al cual se refugió, sea devuelto a la iglesia a la cual había primeramente servido. Y el que lo recibiere y no se decidiera a devolverlo a la propia iglesia y sin alegar excusa, sepa que queda privado de la comunión hasta que lo devuelva. Y el clérigo desertor conviene que despojado del cingulo de su honor y de su cargo, sea encerrado durante algún tiempo en un monasterio, y así después pueda ser restituido al servicio del orden eclesiástico, pues no podrá suprimirse el abuso de este andar de un lado para otro si no se le sigue de por ello algún castigo como corrección disciplinar».¹⁴³

142. Sobre este canon, véase arriba, p. 61.

143. Canon III: «De desertoribus clericis, ut episcopis suis restituantur. Tertia definitione ad nos oblata precatio est a reverentissimo fratre nostro Cambrane Italicensi episcopo pro quodam clerico Ispassando, qui desserens ecclesiae suae cultum in qua dicatus ab infantiae exordiis fuerat ad ecclesiam Cordobensem se contulit; quem elegimus ut si nihil proponeretur de eo citra dilationis obiecta proprio reformaretur episcopo. Scribitur enim in lege mundiali de colonis agrorum, ut ubi esse quisque iam coepit ibi perduret. Non aliter et de clericis [qui] in agro ecclesiae operantur canonum decreto praecipitur nisi ut ibi permaneant ubi coeperunt. Ideoque placuit, ut si quis clericus ministeriis ecclesiae propriae destitutus ad aliam transitum fecerit, compe-

A través del caso concreto del clérigo Ispassando, adscrito originalmente a la iglesia de Itálica, y acogido luego a la sede de Córdoba, el II Concilio de Sevilla dictó normas más generales sobre la dependencia de los clérigos. Este Concilio tiene un carácter provincial y no fue convocado por el rey como los grandes concilios toledanos, pero a él asistieron, además del metropolitano Isidoro de Sevilla y otros obispos de la Bética, las autoridades principales de la provincia, el *rector rerum publicarum*, Sisiselo, y el *rector rerum fiscalium*, Suaniila. Lo establecido en sus cánones abarca problemas generales de la Iglesia, tanto teológicos como administrativos, que por su importancia afectaban también a las autoridades civiles. Sobre el tema de los clérigos quedó establecido en el canon III que no podían abandonar

*Uente ad quem fuerit sacerdote ad ecclesiam quam prius incoluerat remittatur. Qui vero eum suscepit nec statim sine ullo nisu exceptionis ad propriam ecclesiam remittendum elegerit, quamdiu eum restituat communione se privam agnoscat. Desertorem autem clericum cingulo honoris atque ordinis sui prout aliquo tempore monasterio deligari convenit, sique postea in ministerium ecclesiastici ordinis revocari. Nam non poterit in talibus pervagationibus aboleri licentia nisi fuerit in eis propter correctionem disciplinae subsequuta censura» (Vives, pp. 164 s.). El texto latino de Vives está incompleto, pues le falta la frase: «ad aliam [...] sacerdotem», y a continuación en lugar de *ad ecclesiam* pone *ad aliam*. Seguimos en estas frases, eliminadas sin razón explícita en la edición de Vives, la edición de J. Tejada y Ramiro, *Colección de cánones de la Iglesia española*, II, p. 669. La supresión de estas frases en el texto latino da ocasión a confusiones, puesto que en la traducción castellana de Vives se incluyen. Hacemos esta observación para que se maneje con cuidado la edición de Vives, Marín y Martínez a causa de estas supresiones en el texto latino que no aparecen en la traducción, como hemos observado ya en el canon V del VI Concilio de Toledo, véase arriba, p. 75, nota 83. Esta edición, muy útil por su fácil accesibilidad, tiene sin embargo estos fallos que no permiten en muchos casos considerarla como totalmente fidedigna. Otra deficiencia que encontramos en ella es la supresión de los concilios celebrados fuera de la Península y de Septimania, es decir, los concilios ecuménicos hasta el de Calcedonia, concilios orientales, concilios de África y de las Galias, lo mismo que epístolas papales y otras constituciones que forman parte de la *Collectio Hispana* y que eran considerados como un *corpus* único dentro de ella junto con los demás concilios peninsulares. Esta supresión, que no existe en otras ediciones, por ejemplo, en la de Tejada y Ramiro basada en la de González, falsifica el cuerpo canónico de la Iglesia visigoda, ya que su doctrina conciliar está referida en muchos casos a estos concilios eliminados de la edición de Vives, Marín y Martínez, y basada en ellos. Creemos que las supresiones de frases que consideramos foráneas, así como la del cuerpo canónico ajeno a la Península y a Septimania, indican una ligereza y falta de coherencia en esta edición que por sus características es la más manejada y de más fácil acceso actualmente. La traducción que damos del canon está en parte hecha por nosotros directamente del texto latino y en parte es reproducción de la traducción editada por Vives, Marín y Martínez.*

la iglesia a la que pertenecían para pasar a otra, y el obispo que los había acogido quedaba en la obligación de restituirlos a la iglesia originaria. Lo más interesante es la equiparación que hacía el canon entre los colonos agrícolas, cuya adscripción a la tierra estaba señalada en la ley civil,¹⁴⁴ con los clérigos que trabajaban la tierra de la iglesia, que también debían de permanecer en su lugar originario.¹⁴⁵ La equivalencia entre colonos y clérigos se refiere tanto a la obligación del trabajo en las tierras de sus patronos u obispos, como al vínculo personal que les unía con éstos. Dentro de estas relaciones socioeconómicas dominantes resultaba accidental que un dependiente fuera un simple colono o un clérigo y que este último tuviera también obligaciones relacionadas con el culto de la iglesia. El que hubiera acogido al clérigo fugitivo, si no lo devolvía, sufría la pena de excomunión, sanción religiosa que ya hemos visto aplicar en el I Concilio de Toledo a los potentes que despojaban a los clérigos dependientes de una iglesia y, por lo tanto, a ésta. Sin duda este Concilio de Sevilla hay que comprenderlo en la misma línea de relaciones socioeconómicas que ya se habían manifestado en el I Concilio de Toledo. Si clérigos dependientes y colonos quedaban equiparados, los obispos eran también semejantes a los patronos laicos, y los conflictos en ellos serían de la misma naturaleza que los enfrentamientos habituales entre los poderosos.

Dos cánones del IV Concilio de Toledo del 633, en el reinado de Sisenando, tratan de los clérigos, libertos de otros señores o de la Iglesia. En el primer caso, canon LXXIII,¹⁴⁶ los libertos que alcanzaban el orden eclesiástico debían de haber sido manumitidos sin reserva del *obsequium* por parte de su antiguo señor,¹⁴⁷ pues de otro modo el patrono podía reclamarlos e incluso reducirlos a la servidumbre.¹⁴⁸ En el segundo caso, canon LXXIV,¹⁴⁹ se podía ele-

144. «Scribitur enim in lege mundiali de colonis agrorum, ut ubi esse quisque iam coepit ibi perduret.»

145. «Non aliter et de clericis qui in agro ecclesiae operantur canonum decreto praecipitur nisi ut ibi permaneant ubi coeperunt.»

146. Vives, p. 216.

147. «Quicumque libertatem a dominis suis ita percipit, ut nullum sibi in eis obsequium patronus retinet, isti sine crimine sunt ad clericatus ordinem liberi suscipiuntur, quia directa manumissione absoluti noscuntur.»

148. «Qui vero retento obsequio manumissi sunt, pro eo quod adhuc a patrono servitute tenentur obnoxii, nullatenus sunt ad ecclesiasticum ordinem promovendi, ne quando voluerint eorum dominio fiant ex clericis servi.»

149. Vives, p. 216.

var al cargo de presbítero y diácono a los siervos de la Iglesia, una vez manumitidos, pero, como libertos, quedaban en el *obsequium* de la Iglesia con todos sus bienes, los cuales, muertos los libertos, debían de pasar a ella.¹⁵⁰ Se ve cómo la entrada en el servicio de la Iglesia, en condición de clérigo, era incompatible con cualquier otra sujeción personal. El *consensus patronorum* necesario para llegar a ser clérigo, según el I Concilio de Toledo, queda ahora explicado de manera muy precisa, como una manumisión sin reserva de obsequio. La Iglesia, por su parte, mantenía bajo su patrocinio total a los libertos que ella había hecho clérigos de entre sus siervos, para que pudieran ser diáconos y presbíteros.

La situación de dependencia de los clérigos y la obligación de mantener a los clérigos inferiores por parte de los que tenían un grado superior y una mayor riqueza, se observa en dos cánones del Concilio de Mérida del año 666. En el canon XII¹⁵¹ que ya hemos estudiado,¹⁵² los presbíteros procedentes de iglesias rurales y transferidos a la iglesia catedral por el obispo, estaban obligados a proporcionar sustento y vestido a los clérigos encargados ahora de aquellas iglesias. En el canon XVIII¹⁵³ se prescribe que los presbíteros puedan hacer clérigos de entre los siervos de su iglesia. Estos clérigos-libertos debían de recibir igualmente sustento y vestido por parte del presbítero al que debían fidelidad.¹⁵⁴ En estos cánones se repite la situación de dependencia personal de los clérigos dentro de la jerarquía eclesiástica, que se expresa por medio de la fidelidad del clérigo inferior hacia el presbítero y señor que le ha ordenado, que, a su vez, está obligado a mantenerlo y vestirlo. Es interesante comparar el lenguaje de estos cánones con el utilizado en una fórmula clásica

150. «Quidquid autem talibus aut per libertatem concessum aut successione existerit debitum aut a quolibet quoquomodo conlatum, non licebit eis quippiam inde [in] extraneas personas transmittere, sed omnia ad ius ecclesiae, a qua manumissi sunt, post eorum obitum pertinere.»

151. Vives, pp. 333 s.

152. Véase arriba, nota 99, el texto del canon.

153. Vives, p. 338.

154. «Proinde instituit hoc sanctorum synodum, ut omnes parrochitani presbyteres iuxta ut in rebus sibi a Deo creditis sentiunt habere virtutem, de ecclesiae suae familia clericos sibi faciant, quos per bonam voluntatem ita nutrant ut officium sanctum digni peragant, et ad servitium suum aptos eos habeant. Hii etiam victum et vestitum dispensatione presbyteri merebuntur, et domino et presbytero suo atque utilitati ecclesiae fideles esse debent.»

de encomendación, como es la 43 de las Turonenses.¹⁵⁵ Es obvia la semejanza de los términos empleados, muchas veces sinónimos e intercambiables en los textos. Así, «*victum et vestitum, tam de victu quam et de vestimento; et ad servitium suum aptos eos habeant. [...] et domino et presbytero suo atque utilitati ecclesiae fideles esse debent, / ingenuili ordine tibi servitium vel obsequium impendere debeam*». Los términos *fides* y *fidelis*, como *obsequium* y *servitium*, entre otros, se encuentran empleados constantemente como equivalentes en los cánones y en las leyes civiles visigodas, para referirse a las relaciones de dependencia personal.

Finalmente, en el canon XI del XIII Concilio de Toledo, celebrado bajo Ervigio,¹⁵⁶ se prohíbe el acogimiento de los clérigos y monjes fugitivos de toda condición por parte de otros patronos, especialmente eclesiásticos. No se trata tan sólo en este caso de clérigos o religiosos de categoría ínfima, sino también de presbíteros, abades, diáconos y subdiáconos, lo cual nos habla de una generalización del sistema de relaciones de dependencia en todos los grados sociales. Asimismo se recuerda que los que violaren esta prohibición serían castigados con las mismas penas asignadas para los que acogieren a los dependientes fugitivos, incluidas principalmente en el título I del libro IX del *Liber Iudiciorum*¹⁵⁷ que lleva el encabezamiento: «De fugitivis et occultatoribus fugamque preventibus».

Del estudio del patrimonio eclesiástico en todos sus aspectos: carácter inalienable, dominio sobre la propiedad mueble e inmueble, situación de las personas dependientes, etc., así como de la propia organización de la Iglesia, se pueden deducir importantes enseñanzas para la comprensión del feudalismo visigodo. La organización eclesiástica, por su parte, no debe de ser entendida como una institución

155. «Qui se in alterius potestate commendat [...] et mihi decrevit voluntas, ut me in vestrum mundoburdum tradere vel commendare deberem; quod ita et feci eo videlicet modo, ut me tam de victu quam et de vestimento, iuxta quod vobis servire et promereri potuero, adiuvere vel consolare debeas, et dum ego in capud advixero, ingenuili ordine tibi servitium vel obsequium impendere debeam et de vestra potestate vel mundoburdo tempore vitae meae potestatem non habeam subtrahendi, nisi sub vestra potestate vel defensione diebus vitae meae debeam permanere» (MGH *Legum Sectio*, V, *Formulae*, p. 158).

156. Vives, p. 429 s.

157. Véase arriba, p. 33.

abstracta y regulada simplemente por el derecho canónico. Se ha podido observar cómo los obispados se hallaban organizados de forma semejante a los grandes dominios que caracterizan la estructura económica de este período. Esta apreciación se deduce de la existencia de inventarios minuciosos que registraban los bienes eclesiásticos, de la obligación de proteger a los dependientes frente a los otros potentes, de una dependencia personal generalizada y hereditaria de los siervos, libertos y clérigos, y de la obligación de renovar a la muerte del obispo la profesión de su condición por parte de los libertos con el reconocimiento del *obsequium*, así como la obligación de los obispos de ir a la llamada del metropolitano. Igualmente otras características configuran plenamente a la Iglesia visigoda como una organización de tipo feudal; se pueden citar en este sentido los conflictos de los obispos con los titulares de otros bienes eclesiásticos dentro de su territorio episcopal, las disputas con los obispos de otras diócesis por cuestiones de límites de tierras o por el acogimiento de clérigos fugitivos de sus diócesis, asimilados a los colonos, e incluso de otros clérigos de rango superior, así como la reserva del *obsequium* frente a otros patronos, entre los cuales podía contarse el propio rey. Es importante poner de relieve que en apariencia se seguía conservando toda una terminología jurídica de tipo romano, que adquirió, sin embargo, un contenido nuevo al servirse de ella la Iglesia para proteger su propiedad eminente sobre los bienes inmuebles y para reforzar los lazos de dependencia personal hereditaria sobre las personas vinculadas de alguna forma con ella. De esta manera se fortalecía el poder económico y social de la Iglesia en el marco de unas relaciones de producción propias ya de la sociedad feudal. Además, si la Iglesia era en su organización interna una gran patrona que nunca moría, según la expresión del canon LXX del IV Concilio de Toledo, es obvio que reproducía de manera muy sólida las formas socioeconómicas dominantes que cobraban coherencia por medio de categorías ideológicas de carácter estrictamente religioso y moral, como la comunión, la gracia, la obligación de obediencia, etc.

Capítulo 3

LOS VÍNCULOS POLÍTICOS DE DEPENDENCIA

1. EL CARÁCTER DEL PODER REGIO Y LOS VÍNCULOS DE DEPENDENCIA

Las relaciones personales de dependencia constituyeron el vínculo político que unía a la minoría de *domini* y *patroni* laicos y eclesiásticos con el rey. El vínculo político en este período de feudalización no se rompió ni desapareció, como se ha dicho a menudo, si que se expresó de una forma peculiar desde el punto de vista institucional, de acuerdo con el sistema de estar organizada la sociedad e aquel momento y de acuerdo asimismo con la ideología que daba coherencia y unidad al Estado visigodo.

Como hemos puesto ya de relieve en otro trabajo,¹ los monarcas visigodos, representantes de la unidad política del Estado, se encontraban en una situación de debilidad frente a los otros nobles y, por consiguiente, para poder mantener su poder debían reforzar sus recursos económicos según las condiciones existentes, es decir, ser los mayores propietarios de tierras y metales preciosos y tener más hombres que dependieran de ellos.

Por consiguiente, el monarca debía de ser el *dominus* y el *patronus* más importante del reino desde el punto de vista privado y extender estas relaciones de dependencia privada al plano político en lo que respecta a los súbditos. De esta forma, sería regulada por las leyes la dependencia personal hacia el rey por parte de los hombres

1. M. Vigil y A. Barbero, «Algunos aspectos de la feudalización...», art. cit., pp. 86 ss., ahora en *op. cit.*, pp. 129 ss.

de sus propias tierras y de las del fisco, cuya separación sería cada vez más hipotética, lo mismo que la situación de los *libertos* fiscales. Así, encontramos en *LI*, V, 7, 16 la prohibición hecha a los siervos fiscales de vender a sus *mancipia* y tierras a un libre o a alguien que no dependiera del rey.² Es interesante observar también en esta ley las dificultades de los siervos fiscales para hacer donaciones a la Iglesia, que eran sólo posibles con tal de que la tierra y los *mancipia* —esclavos— pasaran por venta a manos de quienes dependían del rey, aunque la Iglesia recibía su precio. Lo mismo hemos visto que sucedía con el patrimonio de la Iglesia.³ También se impuso la obligación de los siervos y libertos fiscales de ir a la guerra con sus fuerzas, contenida en las leyes de Ervigio y Egica.⁴ Es decir, que el rey actuaba como otro gran señor territorial respecto a la tierra y a los hombres que dependían de él, tanto en sus propiedades privadas, en cuyo caso se aplicarían las leyes generales sobre la dependencia servil y el patrocinio, como en las tierras del fisco para las cuales se regulaban expresamente las obligaciones, incluidas las militares, en las leyes de Ervigio y Egica acabadas de mencionar. En este aspecto el ejército público estaba compuesto del ejército privado del monarca, al que debían unirse los ejércitos privados de los grandes propietarios laicos y eclesiásticos:

Sin embargo, las relaciones personales que en su origen estaban unidas a la dependencia económica y que servían para asegurar esta última, fueron extendidas, como hemos dicho, a un plano político de tal forma que sirvieran para mantener la cohesión de la monarquía. Las donaciones hechas por los reyes se convertían en hereditarias y sólo podían ser revocadas en caso de infidelidad por parte del que las recibía. Tanto las prescripciones conciliares como las leyes incluidas en el *Liber Iudiciorum* son explícitas a este respecto.⁵ Igualmente la obligación de ir a la guerra con sus ejércitos privados, impuesta por la ley militar de Vamba a todos los grandes del reino, tanto laicos como eclesiásticos, y, lo que es más significativo, a los altos funcionarios y jefes militares, lo mismo que la ley militar de Ervigio, se encuentra precisamente en la misma línea de relaciones de tipo per-

2. Véase arriba, p. 33.

3. Canon XVI del IX Concilio de Toledo (Vives, p. 305).

4. Ley de Ervigio, *LI*, IX, 2, 9; ley de Egica, *LI*, V, 7, 19.

5. Vives, p. 229: V Concilio de Toledo del año 636, bajo Chintila; Vives, p. 242: VI Concilio de Toledo del año 638, bajo Chintila; *LI*, V, 2, 2.

sonal pero con un carácter político, es decir, reproduce a nivel político las relaciones de dependencia sobre las que se basaba la sociedad del reino visigodo. La extensión de las relaciones de dependencia personal a un plano político general tuvo evidentemente que expresarse por medio de normas generales en las instituciones políticas y quedó refrendada por la ideología político-religiosa.

2. LA PROPIEDAD SOBRE LAS DONACIONES Y ESTIPENDIOS REGIOS

Las relaciones de dependencia personal entre los reyes y sus súbditos regulaban una situación que se puede considerar al mismo tiempo económica y política, según se ha dicho, y se pone de manifiesto principalmente en los cánones conciliares y en la ley del *Liber Iudiciorum* que hemos citado anteriormente. De esta forma, el canon VI del V Concilio de Toledo, celebrado bajo Chintila en el año 636, da seguridades para que a los *fideles* de los reyes no les priven sus sucesores en el trono fraudulentamente de la propiedad de los bienes —«a rerum iure»— obtenidos en recompensa por su servidumbre o servicio —«pro servitutis mercede»—. ⁶ En este canon se hace, sin embargo, una distinción entre los bienes adquiridos o recibidos por donación del rey —«in rebus [...] largitate principis adquisitis»— y los ganados u obtenidos justamente por otros medios —«iuste in rebus profligatis»—. No está claro si con esta distinción se quieren diferenciar bienes procedentes del rey por conceptos diferentes, o si con la expresión *in rebus profligatis* se alude tan sólo a ganancias o cobros en general que no tengan que ver exclusivamente con los servicios prestados al monarca, aunque pensamos que lo más probable sea esto último.

La expresión *in rebus profligatis* merece atención, porque en el *Liber Iudiciorum* aparece en el sentido de ganancia o adquisición en leyes referidas principalmente al derecho de familia y en contraposición a los bienes adquiridos por donaciones. ⁷ También en las

6. «Ut regum fideles a successoribus regni a rerum iure non fraudetur pro servitutis mercede» (Vives, p. 229).

7. Así en LI, III, 1, 9: «an de rebus propriis, an de principum dono conlatis, an quibuscumque iustis profligationibus conquistis»; III, 2, 8: «de donatis et profligatis rebus»; V, 2, 4: «rebus quancumque donatione vel profligatione conquistis». Véanse, también, IV, 2, 16; IV, 5, 7, y X, 1, 17.

Formulae visigodas se designa lo ganado con el verbo *profligare*.⁸ En el canon XVI del VI Concilio de Toledo que trata de la inviolabilidad y del amor debido a los hijos de los reyes, se citan los diversos tipos de bienes que les pertenecían, conforme a su manera de adquisición: «de los bienes ganados o adquiridos por la dignidad de sus padres, o donados por la largueza del rey o de cualquier otro, o pertenecientes a su propiedad».⁹ En esta enumeración se hallan también los bienes ganados —«de rebus profligatis»—. Serían, por lo tanto, bienes cobrados o ganados, donde *profligare* y *profligatio* tendrían una acepción derivada del sentido que encontramos en el *Codex Theodosianus*¹⁰ para exigir, reclamar o cobrar tributos y deudas; de aquí estos términos pasarían a tener el sentido general de cobro o ganancia que se encuentra en los cánones, leyes y fórmulas visigodas.

De todas formas, en el texto del canon VI del V Concilio se insiste, como en el título del mismo, en relacionar las donaciones del rey y las ganancias con el presto y fiel obsequio —«promptum ac fidele obsequium»— prestado al monarca, para que no se prive a los *ideles* de las mercedes regias, pues en otro caso nadie querría prestar servicios a los reyes. Se puede admitir, así, que los bienes adquiridos por los *fideles regum* —*fideles* de los reyes—, tanto por donaciones regias como por ganancias justas, al parecer cobradas o pagadas por servicios prestados al rey, quedaban dentro del patrimonio de los adquirentes y no debían de ser despojados de ellos de manera injusta, es decir, sin que hubiera ruptura de la fidelidad, por los monarcas que le sucediesen.

La disposición del V Concilio de Toledo se complementa con otra inmediatamente posterior recogida en el canon XIV del VI Concilio de Toledo del año 638, celebrado también en el reinado de Chintila, y que lleva el título: «De la remuneración concedida a los *fideles* de los reyes».¹¹ Se confirma aquí lo expresado en el Concilio anterior de que «ninguno de los que obedecieren con fiel obsequio y sincero servicio a las voluntades y mandatos del príncipe y prestaren vigilancia y custodiaren su vida con todas sus fuerzas, no sean por los sucesores en el reino privados injustamente de su dignidad ni de los

8. I. Gil, *Miscellanea Wisigothica*, p. 104, *Form.* XXXV.

9. «De rebus ipsis profligatis aut parentum dignitate procuratis vel largitate principis aut alicuius impensis aut etiam proprietate debitis.»

10. *CTh*, VI, 30, 10; VIII, 8, 9; XI, 22, 4. Véase Ducange, s. v.

11. «De remuneratione conlata fidelibus regum» (Vives, p. 242).

bienes que poseyeron, sino que aun ahora deben ser tratados discretamente por el príncipe, conforme al valer de cada uno, y en el grado que creyere que son necesarios a la patria. Y así les otorgará su benignidad, de modo que reserve también su favor para los demás. Y de tal modo se lucrarán de todas las cosas adquiridas justamente, que puedan a su plena voluntad dejarlas a su descendencia y donarlas a aquellos a quienes pluguiere. Por lo demás, si alguno se mostrare para el piadosísimo señor nuestro, el rey Chintila, infiel a su poder real, o inútil en aquello que le ha sido encomendado, quede en las manos de su clemencia y a la discreción de su poder la enmienda de tal desviación, pues no es lícito poner en tela de juicio el poder de aquel al cual consta le ha sido delegado por el juicio del cielo el gobierno de todos. Y si después de su muerte se descubriere que alguno, infielmente, había maquinado contra su vida, le será confiscado todo lo que hubiere adquirido de su liberalidad y será otorgado a los *fideles*.¹²

En este canon, a diferencia de lo que ocurre en el del Concilio anterior, no encontramos una distinción en la forma de ser adquiridos los bienes por los *fideles*, indicándose sólo globalmente todo lo adquirido justamente.¹³ Estos bienes están relacionados, como en el caso anterior, con una dependencia personal hacia el rey por parte de adquirente, expresada por medio del obsequio fiel y del servicio sincero —«fidele obsequium et sincerum servitium»—. No obstante esta dependencia personal, los bienes adquiridos quedaban en plena propiedad de los favorecidos, ya que podían transmitirlos en herencia y donarlos.

12. «Proinde, ut anno primo serenissimi principis nostri decrevit concilium sanctum, ut omnes qui fideli obsequio et sincero servitio voluntatibus vel iussis patuerit principis totaque intentione salutis eius custodiam vigilantiam habuerint, a regni successoribus nec a dignitate nec a rebus pristinis causa repellatur iniusta, sed et nunc ita pro uniuscuiusque utilitate principis moderentur discretionem, sicut eos prospexerit necesarios esse patriae; et sic illis impertiat benignitas, ut in ceteris maneat gratiae potestas: quatenus ita omnia in rebus iuste conquisita lucrantur, ut posteris relinquendi vel quibus voluntas eorum decreverit conferendi fruantur arbitrio. Ceterum si infidelis quisquam in capite regio aut inutilis in rebus commissis praesenti piissimo domino nostro Chintilani regis extiterit, in clementiae eius manum et in potestatis nutu constet huiusmodi moderatio; nefas est enim in dubium inducere eius potestatem, qui omnium gubernatio superno constat diligata iudicio. Quod si post eius discessum quispiam repperitus fuerit eius vitae fuisse infidelis, quidquid largitate ipsius in rebus habuit conquisitis careat confiscandum et fidelibus largiendum» (Vives, p. 242).

13. «Omnia [...] iuste conquisita.»

En el canon XV del mismo Concilio se vuelve a repetir que estos bienes entran dentro de la propiedad de los que sirven a los reyes con *fidele obsequium*, con tal de que sean adquiridos justamente de los príncipes, sin importar la forma de adquisición.¹⁴ Al quedar estos bienes adquiridos del rey en plena propiedad de los *fideles*, ya que eran capaces de transmitirlos y donarlos, éstos no podían ser despojados de ellos por la simple voluntad del monarca, revocándose en cualquier momento la entrega o donación de parte de ellos como si se tratara de un *precarium*, según pretende Sánchez-Albornoz.¹⁵ La revocación sólo se podía hacer por motivos muy graves como la infidelidad o ruptura de la fidelidad prometida, que llevaba consigo la confiscación de los bienes y la pérdida de la dignidad. Queremos ver, sin embargo, una salvedad respecto a las revocaciones a causa de la inutilidad en el cumplimiento de una función sin que mediara fidelidad, cuestión ésta sobre la que volveremos más adelante.¹⁶

Se puede pensar que los bienes procedentes de donaciones o de otra clase de cesiones regias y recibidos por los *fideles* de los reyes —*fideles regum*—, según los cánones que hemos visto de los V y VI Concilios de Toledo, eran bienes adquiridos por un sector de la nobleza especialmente favorecido por Chintila para asegurar su poder y sus intereses. El mismo objeto tendría la decisión de proteger los bienes dados a la Iglesia y a los hijos de los reyes, una vez desaparecido el monarca reinante, que se encuentra en el VI Concilio de Toledo. Los bienes quedaban indudablemente en el patrimonio de los que los habían recibido, con independencia de los tipos de origen y del título de la adquisición, con tal de que éstos fueran justos.¹⁷

14. «Quia qui principibus digne deserviunt atque indeferentibus fidele illis obsequium constat nos obtinere ministrasse suffragium, dum iuste a principibus adquisita in eorum iure persistere sancimus indivulsa» (Vives, pp. 242 siguiente).

15. C. Sánchez-Albornoz, «El *stipendium* hispano-godo y los orígenes del beneficio feudal», *Estudios visigodos*, pp. 278 ss., 291 ss., 327 ss.

16. P. D. King (*Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge, 1972, p. 61, nota 1), aun siguiendo la tesis de Sánchez-Albornoz en la interpretación del canon XIV del VI Concilio de Toledo, de que se trata de bienes dados *in stipendio* —según la particular concepción de Sánchez-Albornoz sobre este tipo de cesiones—, tiene, sin embargo, sus dudas de que en este canon no se trate simplemente de donaciones. Tan sólo la revocación *causa inutilitatis* le hace pensar que no sean las donaciones el objeto del canon.

17. Canon XV: «De conlatis rebus ecclesiis ut in earum iure perdurent [...] Adeo quaecumque rerum ecclesiis Dei a principibus iuste concessa sunt vel fuerint vel cuiuscumque alterius personae quolibet titulo illis non iniuste

La ley de Chindasvinto, conservada en *LI*, V, 2, 2, regula de forma general la propiedad que tienen sobre las donaciones regias aquellos que las han recibido. Tan sólo pueden ser despojados de ellas por un delito de ingratitud o infidelidad, *culpa*, evidentemente cometido contra el rey.¹⁸ Ervigio intercaló un párrafo en esta ley, precisando la plena propiedad de los bienes recibidos por donación regia, ya que el donatario podía disponer de ellos libremente y pasaban a los herederos que correspondiera según las leyes generales de sucesión en caso de morir sin testamento.¹⁹

El texto de *LI*, V, 2, 2, en sus dos versiones, la de Chindasvinto y la de Ervigio,²⁰ está de acuerdo con los preceptos canónicos de los dos concilios de Chintila, acabados de comentar, aunque la ley en parte esté formulada de manera más general y abstracta.

La plena propiedad de los bienes concedidos por los reyes se encuentra también en otros pasajes de la legislación visigoda. Así en la ley de Chindasvinto *LI*, II, 1, 8 sobre los culpables de delitos contra el rey y la patria se especifica que los bienes confiscados pasen íntegramente al rey y al fisco, y puedan ser donados por el monarca a perpetuidad a otras personas sin que los reyes posteriores revoquen estas donaciones.²¹

conlate sunt vel extiterint, ita in eorum iure persistere firma iubemus, ut ev quoquumque causa vel tempore nullatenus possint; oportunum est enim sicut fidelia hominum servitia non existere censuimus ingrata, ita ecclesiarum conlata quae proprie sunt pauperum alimenta eorum in iure pro mercede offerentum maneant inconvulsas (Vives, pp. 242 s.); canon XVI: «De incolomitate et adhibenda dilectione regiae prolis» (Vives, p. 243).

18. «De donationibus regis. Donationes regie potestatis, que in quibuscumque personis conferuntur sive conlate sunt, in eorum iure persistent; quia non oportet principum statuta convelli, que convellenda esse percipientis culpa non fecerit.»

19. «[in eorum iure persistent], in quorum nomine eas potestas contulerit regia; ea videlicet ratione, ut ita huiusmodi regalis munificentie conlatio adtributa in nomine eius, qui hoc promeruit, transfusa permaneat, ut, quicquid de hoc facere vel iudicare voluerit, potestatem in omnibus habeat. Quod si etiam his, qui hoc promeruit, intestatus discesserit, debitum secundum legem heredibus res ipsa successionis ordine pertinebit, et infringi conlate munificentie gratia nullo modo poterit.»

20. Sobre una anterior versión euriciana, *CE*, frag. 305, y su relación con la ley del *LI*, véase A. d'Ors, *El Código de Eurico. Estudios visigóticos*, II, pp. 240 s.

21. «Res tamen omnes, vel eius, qui morte est pro tali iscelere perimendus, vel huius, qui vite propter suam nequitiam infelicissime reservabitur, in regia ad integrum potestate persistent, et cui donate fuerint ita perpetuum

En el XIII Concilio de Toledo, celebrado en el año 683, durante el reinado de Ervigio, se trató de la devolución de los bienes confiscados por los reyes anteriores y en especial por Vamba a los participantes en la rebelión de Paulo. Se plantearon dos cuestiones relacionadas íntimamente entre sí: la restitución del derecho a testificar y la de sus bienes a los que habían sido privados de uno y de otros. De manera especial se refirió Ervigio a la sentencia dictada contra Paulo y sus seguidores, sentencia que había ocasionado esta situación: «Ante todo debo yo, que abrigo el propósito de perdonar a los miserables, anunciaros lo siguiente: que tratamos de volver al seno de nuestra amistad a la parte de nuestro cuerpo que había sido arrancada por el delito de rebeldía —*per tyrannidem*—, pues es cosa bien sabida de vuestra santidad la sentencia condenatoria que se dio en los tiempos pasados de nuestro antecesor el rey Vamba, de feliz memoria, contra los profanadores de la patria, que tiránicamente se arrogaron, hacernos, el poder en unión de Paulo, y que habiendo perdido el derecho de testificar —*amisso testimonio*—, por decreto de carácter general, se vieron privados de todos sus bienes; a los cuales, sin embargo, tenemos el propósito de admitirlos en el seno de nuestra amistad, y devolverles sus bienes en cuanto sea posible —*fas fuerit*—».²² La sentencia contra Paulo y sus seguidores la conservamos en el *Iudicium in tyrannorum perfidia promulgatum* unido a las obras de Julián de Toledo relacionadas con dicha rebelión.²³ El juicio terminó decre-

securus possideat, ut nullus umquam succedentium regum, causam suam et gentis vitiaturus, has ullatenus auferre presumat [...] quidquid eo quisque tempore possidere repperiatur, quo fuerit in predictis criminibus deprehensus, totum continuo fisci viribus ad integrum adplicetur, ut concedere iam dictas facultates, sicut supra dictum est, cui rex voluerit vel facere exinde quidquid elegerit in sue potestatis consistat arbitrio.» En otras leyes se asegura también la propiedad de las donaciones hechas por los reyes, cf. *LI*, IV, 2, 16; *IV*, 5, 5; *V*, 2, 3.

22. «Illud primum, volenti mihi miseris parcere convenit intimare, quod divulgata per tyrannidem nostri corporis partem in societatis nostrae gremio conamur reducere: etenim retroactis divinae memoriae praecessoris nostri Wambae regis temporibus quae in profanatoribus patriae, qui cum Paulo condamnata tyrannidem adsumserunt, inflata sit sententia ultionum, quo per iudicii universalis edictum amisso testimonio rebusque propriis caruerunt, cuncta haec vestrae sanctitudinis nota sunt, quos tamen et in collegio societatis nostrae recipere et rebus quibus fas fuerit [d]evovimus revestire» (Vives, p. 412). La expresión *divinae memoriae* referida a Vamba quiere decir que éste ya había muerto en el año 683 y no pudo, por lo tanto, actuar en la política años más tarde, como pretenden algunas fuentes tardías y han aceptado muchos historiadores.

23. *MGH SSM*, V, pp. 529 ss.

tando la condena de los encausados, de acuerdo con la legislación civil y eclesiástica vigente: el canon LXXV del IV Concilio de Toledo y la ley de Chindasvinto «in libro II. titulo I. era VI» de la redacción recesvintiana del *Liber Iudiciorum*, que corresponde a LI, II, 1, 8 de la edición de Zeumer.²⁴ Tanto el canon como la ley tratan de las penas que deben recaer sobre los que son infieles a los reyes, violando la fidelidad prometida por juramento. Según esto, Paulo y sus partidarios fueron condenados a muerte o a ser cegados y a la confiscación de sus bienes que quedaban a la total disposición del monarca.²⁵ Sabemos, sin embargo, por la *Historia Wambae* de Julián de Toledo que se les perdonó la vida y no fueron cegados, sino decalvados.²⁶ Ya con anterioridad en el XII Concilio de Toledo, celebrado también bajo el reinado de Ervigio en el año 681, se trató de la devolución de la facultad de testificar y comparecer en juicio a los que la habían perdido por la aplicación de las penas de la ley militar de Vamba²⁷ que también preveía la confiscación de los bienes y que está en relación directa con la sublevación de Paulo.²⁸

Como se puede observar, en los dos concilios se intentó resolver la situación creada por la pérdida de la dignidad de testificar y de los bienes por parte de un gran sector de la nobleza a causa del delito de infidelidad. Desde luego sería difícil revocar los efectos de unas decisiones apoyadas en sentencias solemnes con firme respaldo legal. Ervigio, que llegó al trono por la deposición artificiosa de Vamba, necesitaba evidentemente el apoyo de la Iglesia y de la nobleza, perjudicadas por el monarca anterior. En este sentido están sus medidas de tipo económico que condonaban los tributos debidos y no cobra-

24. MGH SSM, V, p. 534.

25. MGH SSM, V, pp. 534 s.: «Ob hoc secundum latae legis edita hoc omnes communi definivimus sententia, ut idem perfidus Paulus cum iam dictis sociis suis morte turpissima condemnati interirent, qualiter casum perpetuae perditionis videntur excipere, qui et eversionem meditati sunt patriae et principis interitum conati sunt eximere. Quodsi forsam eis a principe condonata fuerit vita, non aliter quam evulsis luminibus reserventur, ut vivant. Res tamen omnes eiusdem Pauli sociorumque eius in potestate gloriosi nostri domini persistendas esse decernimus, qualiter, quicquid de his agere vel iudicare elegerit serenitatis suae clementia, potestas illi indubitata permaneat, ut seditiosorum nomen funditus a terra dispareat et lugubrem eorum memoriam his titulis denotatam sequutura saecula imitare refugiant».

26. MGH SSM, V, p. 522: «Sed nulla mortis super eos inlata sententia, decalvationis tantum, ut praecipitur, sustinere vindictam».

27. LI, IX, 2, 8.

28. Vives, pp. 383, 294 s., y canon VII, pp. 437 ss.

dos. De esto trató el XIII Concilio de Toledo en cuatro pasajes: en el Tomo Regio, en el canon III, en el edicto que sigue a las firmas y en la ley promulgada como confirmación del Concilio.²⁹ La condonación de los tributos afectaba a la Iglesia que estaba sujeta a tributaciones, como se prueba entre otros casos en el documento *de fisco Barcinonensi*³⁰ y el Tomo de Egica al XVI Concilio de Toledo,³¹ y también, sin duda, a los sectores de la nobleza ahora amnistiados, que hubieran quedado por sus delitos de infidelidad en la situación de siervos fiscales. De igual manera se verían afectados favorablemente los *privati* que tenían que pagar impuestos y que nosotros no identificamos exclusivamente con lo que quedaba de los antiguos *curiales* romanos, sino que comprenderían a todos aquellos propietarios de cualquier condición que no estuvieran sujetos directamente al fisco por medio de confiscaciones o que constituyeran el grupo de libertos y siervos fiscales. Parece obvio que la expresión *privati* se opone a la expresión *fiscales*. Esta intención de Ervigio de atraerse a la Iglesia y a la nobleza fue llevada a cabo³² con la suavización de la ley militar de Vamba;³³ con la modificación de la ley de Chindasvinto *LI*, II, 1, 8 mediante la intercalación de un pasaje en el que se establecía la decalcación como pena subsidiaria a las de muerte y ceguera en caso de

29. Vives, pp. 413, 419, 435 ss. y 438.

30. El documento llamado *de fisco Barcinonensi*, de la época de Recaredo I, está dirigido por los obispos que pagaban los impuestos al fisco en la ciudad de Barcelona a los funcionarios fiscales del rey. El encabezamiento del documento es explícito en ello: «*Domnis sublimibus et magnificis filiis aut fratribus numerariis Artemius vel omnes episcopi ad civitatem Barcinonense fiscum inferentes*», donde Artemio y los otros obispos que firman el documento son designados como *inferentes fiscum*, es decir, como pagadores de impuestos fiscales en la ciudad de Barcelona. El documento es, pues, un acuerdo entre los obispos y los funcionarios de la hacienda pública para establecer la forma de pagar los impuestos de los territorios administrados por los obispos signatarios. Es decir que este documento prueba que la Iglesia estaba sometida a tributación. No conocemos que se haya interpretado este documento en este sentido hasta ahora. También fuimos nosotros los primeros en señalar que en el mismo documento se estipula una aderación en el pago de los impuestos, es decir, el pago equivalente en dinero de los impuestos que se debían pagar en especie; véase para esto último M. Vigil y A. Barbero, «Algunos aspectos de la feudalización...», art. cit., pp. 74 s., ahora en *op. cit.*, pp. 112 s. El documento *de fisco Barcinonensi* está editado en Vives, p. 54.

31. Vives, p. 485.

32. *LI*, IX, 2, 9.

33. Canon VII del XII Concilio de Toledo (Vives, pp. 383 y 384).

infidelidad,³⁴ lo cual significaba sancionar legalmente la práctica establecida por Vamba al castigar a Paulo y a sus secuaces; con su insistencia en devolver la dignidad y la facultad de testificar a los que la hubieran perdido, puesta de manifiesto en el XII Concilio de Toledo del año 681, y con el establecimiento de garantías procesales a la nobleza y a la Iglesia en los delitos de infidelidad.³⁵

En el XIII Concilio de Toledo se trató la mayor parte de estas cuestiones y se decidió, a propuesta del rey, la devolución a sus antiguos dueños o a sus herederos de los bienes confiscados y de la facultad de testificar según su dignidad. Esta devolución de bienes creaba nuevos problemas, puesto que una gran parte de lo confiscado había sido otorgado por el rey a otras personas. La forma de resolver esta cuestión en el Concilio fue la siguiente. El rey manifestó en su alocución inicial que se proponía restaurar en sus bienes, en la medida en que fuera lícito, a los que habían perdido el derecho de testificar por orden de Vamba.³⁶ El Concilio decidió en su canon I, refiriéndose a esta alocución: «Que se reintegre el derecho de testificar conforme a su dignidad a los que el crimen de traición arrastró juntamente con Paulo a tomar parte en la rebelión. [...] Por lo que al comenzar a tratar las diversas cuestiones por exhortación y aún por mandato del religiosísimo señor nuestro, el rey Ervigio, nos pareció deber decretar que todos aquellos a quien en otro tiempo arrastró a la infidelidad la conjuración de Paulo en contra de la gente y de la patria, y los privó de los derechos de su estado noble, recobren su primera dignidad, y de ahora en adelante no se les oponga por esta causa ninguna restricción judicial, sino que todos de tal modo tengan los honores de su distinguido linaje y de su propia nobleza, que no sufran ninguna deshonra por su pasada infidelidad. Lo mismo decre-

34. «Et si nulla mortis ultione plectatur, aut effusionem perferat oculorum, secundum quod in lege hac hucusque fuerat constitutum, decalvatus tamen C flagella suscipiat et sub artiori vel perpetuo erit religandus exilio pene et insuper nullo umquam tempore ad palatini officii reversurus est dignitatem; sed servus principis factus et sub perpetua servitutis catena tenebitur exilii obnoxius.»

35. Canon II del XIII Concilio de Toledo (Vives, pp. 416 ss.).

36. Vives, p. 412 (véase arriba, p. 112). No sabemos si con la expresión *fas fuerit* se refería el rey al límite de la vigésima parte del valor de los bienes que se podían devolver a los amnistiados, según la ley de Chindasvinto *LI*, II, 1, 8 final, o, lo que nos parece más probable, a la situación concreta de propiedad en que se encontraban los bienes confiscados y otorgados luego a otras personas.

tamos que debe observarse acerca de sus hijos, que se sabe nacieron después de haber cometido sus padres la maldad referida, y de todos los demás que a partir de los años del rey Chintila, de feliz memoria, hasta ahora han sido marcados con semejante nota de infamia. Y porque en vano se exime de la servidumbre al que está agobiado por las confiscaciones, mandó también la clemencia de nuestro excelso príncipe, añadir lo siguiente: que el dictamen de nuestra asamblea determinara cómo debían de ser ayudados con los bienes suficientes, además de ser restaurados en su derecho a testificar según su grado. Por lo que redactando un dictamen de acuerdo a sus deseos, determinamos que los bienes de aquellos que no han sido donados a alguien [o dados en estipendio], sino solamente aplicados al fisco, inmediatamente por medio de las autoridades reales les sean entregados y pasen a posesión de aquel a quien pertenecieron anteriormente, y una vez recobrados pueda disponer de ellos a su propio arbitrio. Mas todo lo que habiendo sido propiedad de aquéllos, y por liberalidad del príncipe ha sido donado a alguien o dado en estipendio, permanecerá perpetuamente como propio en el patrimonio de aquellos a quienes les fue concedido. Y si alguno tratare de modificar este decreto misericordioso que por orden del referido príncipe nuestro hemos promulgado, e intentare destruir esta obra de tan gran misericordia, sea anatema por el juicio de Dios omnipotente».³⁷ Finalmente, en la «lex

37. Canon I: «De reddito testimonio dignitatis eorum quos profanatio infidelitatis cum Paulo traxit in societatem tyrannidis. [...] Primo igitur negotiorum exorsu, hortante pariter et iubente religiosissimo domino nostro Ervigio rege, decernendum nobis occurrit, ut omnes quos scelerata condamnatio contra gentem et patriam coniuratio Pauli in perfidiam traxit et titulo testimonii honestioris abegit, ad statum dignitatis pristinae redeant et nulla deinceps illis ob hoc catena iudicii iudicialis obsistat, sed omnes ita generosae stirpis ac nobilitatis propriae subeant decus ut praeteritae infidelitatis nullum perferant dedecus. Quod etiam et filii eorum decernimus observandum, qui post admissionem parentum praememoratae profanationis scelus nati esse produntur, sive de ceteris omnibus qui ex tempore divinae memoriae Chintilani regis simili hucusque infamationis nota repersi sunt. Et quia incassum a servitute exiit qui spoliis premittitur, hoc etiam adiciendum praecelsi principis nostri clementia iussit, ut aggregati coetus nostri sententia definiret quo quum recepto testimonio dignitatis congruis alerentur substantiis. Unde consonam voris eius sententiam praeformantes elegimus, ut ea quae rebus eorum nulli donata [nec in stipendiis data] sunt tantum fisci sunt iuribus applicata, unusquisque quod cuique proprium fuerit incunctanter per auctoritates regias possidendum recipiat, et receptum proprii arbitrii libertate disponat. Illa vero quae de eorum bonis largitione principali cuilibet donata vel stipendio data sunt, in eorum iure quibus concessa sunt perpetim tenebuntur. Huius ergo pietatis sententiam quam ordinanter praedicto glorioso principe nostro formavimus si quis immu-

in confirmatione concilii edita» se resume el contenido del primer canon de la siguiente forma: «Que se devuelva el derecho de testificar, propio de su categoría, a los que la profanación de infidelidad con Paulo arrastró a participar en la rebelión, y a los que nuestra majestad, juntamente con sus hijos, mediante este decreto nuestro, decide que gocen del derecho de testificar propio de su nobleza primera y a poseer los bienes que en virtud de nuestra autoridad recibieren».³⁸

Las disposiciones de este Concilio completan la información que poseemos sobre los bienes otorgados por los reyes y que ya habíamos estudiado a través de la legislación civil y canónica. Nos ceñiremos, al comentar estos pasajes, a la forma de dominio que se ejercía sobre los bienes y su concordancia con las disposiciones anteriores, sin ocuparnos por ahora de otros aspectos que plantean estos textos, como la revocación de la facultad de testimoniar unida a la degradación social y económica por la ruptura de un vínculo político personal refrendado por un juramento religioso.

Se planteaba un problema en la devolución de estos bienes. Y Ervigio, en la alocución preliminar al Concilio, alude a él cuando manifiesta a los padres reunidos que esta restitución sería hecha en la medida de lo que fuera lícito —«fas fuerit»—. Los bienes confiscados habían pasado en principio en su totalidad al fisco, según sabemos por el *Iudicium* y por la práctica legal general. Sin embargo, parte de ellos habían sido otorgados por el rey a otras personas, es decir, que, como señala el canon, se podían distinguir dos grupos perfectamente delimitados: bienes que todavía continuaban dentro del fisco —«fisci sunt iuribus applicata»— y bienes que habían sido objeto de donaciones y de cesiones en estipendio por parte del rey —«donata vel stipendio data sunt»—. El Concilio decidió que la devolución de los bienes del primer grupo, que formaban parte del fisco —«fisci sunt iuribus applicata»— y no habían sido donados o dados en estipendio, no planteaba dificultades y podían ser devueltos directamente a sus

tandum elegerit, et tantae misericordiae fabricam subruere temptaverit, per iudicium omnipotentis Dei anathema sit» (Vives, pp. 415 ss.).

38. «De reddito testimonio dignitatis eorum quos profanatio infidelitatis cum Paulo traxit in societatem tyrannidis, quos celsitudo nostra una cum filiis per huius nostrae legis edictum et testimonio nobilitatis pristinae uti et rebus quas per auctoritatis nostrae vigorem praeceperi[n]t decernimus revestiri» (Vives, pp. 437 s.).

antiguos dueños en plena propiedad.³⁹ No ocurría lo mismo con los bienes otorgados ya a otros, puesto que su devolución por el rey perjudicaba a terceros. Por ello el Concilio en este caso dictaminó que los bienes confiscados que habían sido otorgados por el rey a alguien por medio de donaciones o dados en estipendio debían de permanecer a perpetuidad —«perpetim tenebuntur»— en la propiedad de aquellos a quienes habían sido concedidos.⁴⁰

Esta decisión del XIII Concilio de Toledo está plenamente de acuerdo con lo dispuesto en el canon VI del V Concilio de Toledo y con el canon XIV del VI Concilio de Toledo, celebrados los dos durante el reinado de Chintila. También se halla de acuerdo con la ley de Chindasvinto sobre los tráfugas e infieles⁴¹ en la que se dispuso que los bienes confiscados y luego donados quedaran a perpetuidad en el dominio de los donatarios, y con otra ley de Chindasvinto⁴² sobre las donaciones regias, con la significativa interpolación de Ervigio más explícita respecto a la propiedad de estos bienes;⁴³ precisamente se trata en este caso del mismo rey que convocó el XIII Concilio de Toledo. Se protegía una vez más en este sínodo lo otorgado por los reyes, que quedaba en la propiedad y pleno dominio de los favorecidos, y se mantenían en concreto las disposiciones para conservar estas propiedades. Es decir, que los reyes no debían de revocar lo otorgado por reyes anteriores; norma impuesta por los concilios desde la época de Chintila, según se ha visto, y que Ervigio cumplió, puesto que no sólo respetó las cosas otorgadas por su antecesor Vamba, sino que volvió a protegerlas con una nueva disposición. Sin duda en la redacción del canon I del XIII Concilio de Toledo se tuvo presente la Ley de Chindasvinto *LI*, II, 1, 8, ya que se citan en él casi literalmente varios pasajes de ella.⁴⁴

39. «ut ea quae rebus eorum nulli donata [nec in stipendiis data] sed tantum fisci sunt iuribus applicata, unusquisque quod cuique proprium fuerit incunctanter per auctoritates regias possidendum recipiat, et receptum proprii arbitrii libertate disponat.»

40. «Illa vero quae de eorum bonis largitione principali cuilibet donata vel stipendio data sunt, in eorum iure quibus concessa sunt perpetim tenebuntur.»

41. *LI*, II, 1, 8.

42. *LI*, V, 2, 2.

43. Véase arriba, p. 111.

44. Véase, por ejemplo, *LI*, II, 1, 8: «ut quicumque ex tempore reverende memorie Chintilani principis usque ad annum Deo faventi regni nostri secundum» y canon I del XIII Concilio de Toledo: «qui ex tempore divae

En líneas generales se puede afirmar, una vez más, que los bienes otorgados por los monarcas, bien por medio de donaciones, bien por medio de remuneraciones de otro tipo, quedaban a perpetuidad en propiedad de aquellos que los recibían. La forma de adquisición no condicionaba, por consiguiente, el tipo de dominio que posteriormente se ejercía sobre estos bienes. Este hecho se pone de relieve en todos los textos analizados que tratan sobre la situación en que quedaban los bienes otorgados por los reyes. En consecuencia, lo esencial no era la forma de adquisición, sino la plenitud de dominio y propiedad que se ejercía sobre lo adquirido. Por lo tanto, no hay razón ninguna para confundir la forma de adquisición de estos bienes, por donación o por estipendio, con su destino posterior.

A pesar de la claridad con que se expresan los textos en el sentido arriba expuesto, se han venido confundiendo estos dos aspectos, sobre todo en lo que se refiere a los bienes dados en estipendio por los reyes. La única mención que se hace en todas las fuentes visigodas acerca de los bienes dados en estipendio regio se encuentra en este canon del XIII Concilio de Toledo. A partir de ella, y a pesar de que se diga expresamente que las cosas *stipendio data* quedaban a perpetuidad en la propiedad de aquellos a quienes habían sido concedidas —«in eorum iure quibus concessa sunt petim tenebuntur»—, se ha elaborado una teoría sobre concesiones regias *causa stipendii* a un grupo reducido de *fideles*, que eran revocables por la voluntad de los monarcas o que se cancelaban al terminar el servicio encomendado. Así, conforme a esta opinión, este tipo de concesiones regias derivarían directamente del *precarium* del derecho romano clásico y serían semejantes, por su supuesto carácter revocable y militar, al *beneficium* franco. Como es sabido, esta interpretación se debe a Sánchez-Albornoz y ha pasado a las obras generales, sirviendo para resaltar la existencia de unas supuestas instituciones prefeudales visigodas concebidas según el modelo creado por

memoriae Chintilani regis simili hucusque infamationis nota repersi sunt; *LI*, II, 1, 8: «et cui donate fuerint ita perpetim securus possideat, ut nullus umquam succedentium regum, causam suam et gentis vitiaturus, has ullatenus auferre presumat» y canon I del XIII Concilio de Toledo: «Illa vero quae de eorum bonis largitione principali cuilibet donata vel stipendio data sunt, in eorum iure quibus concessa sunt perpetim tenebuntur»; *LI*, II, 1, 8: «totum continuo fisci viribus ad integrum adplicetur» y canon I del XIII Concilio de Toledo: «sed tantum fisci sunt iuribus applicata».

los historiadores de las instituciones y del derecho para explicar el desarrollo del feudalismo franco.⁴⁵

En el canon I del XIII Concilio de Toledo parece que se hace una diferenciación entre bienes recibidos del rey por donación y bienes dados *stipendio*. Es probable que estos últimos bienes sean una parte de las ganancias hechas justamente —«iuste in rebus profligatis»— que se distinguen de los adquiridos de la largueza del príncipe —«largitate principis adquisitis»— en el canon VI del V Concilio de Toledo; ambos entran dentro de los bienes recibidos como «recompensa por unos servicios» —«pro servitutis mercede»—, o por respetar la fidelidad, según se deduce de la lectura de dicho canon. No sabemos exactamente en qué consistían estas cosas ganadas o dadas por el rey a causa de unos servicios o de la observancia de la fidelidad, entre las cuales se incluirían los bienes *data stipendio*, ni si serían muebles o inmuebles.

Sin duda el *stipendium* clásico consistía en el pago de un salario para la manutención a causa principalmente del servicio en el ejército. Este salario se pagaba en dinero, es decir, en bienes muebles, lo mismo que los donativos militares, e incluso en el momento en que por las condiciones económicas existentes se generalizó la *annona* en especie, frente al *stipendium*, ésta también consistía en la entrega de bienes muebles para la manutención.⁴⁶ En el Bajo Imperio los altos funcionarios seguían recibiendo pagos en oro por sus servicios, coexistiendo con la *annona*. En el reino visigodo parecen haber subsistido prácticas de la administración del Bajo Imperio, aunque ya transformadas por las nuevas condiciones económicas y políticas predominantes. No sería extraño, pues, que gran parte de las acuñaciones visigodas hubiera sido hecha con el fin de hacer frente a los gastos bélicos, incluido el pago de los funcionarios con cometidos militares. No obstante la existencia de esta práctica, se daba el uso

45. La elaboración de esta teoría se encuentra en los trabajos de C. Sánchez-Albornoz, *En torno a los orígenes del feudalismo*, I: *Fideles y gardingos y la monarquía visigoda*, Mendoza, 1942; especialmente Id., *El «stipendium» hispano-godo y los orígenes del beneficio prefeudal*, Buenos Aires, 1947, ahora en *Estudios visigodos*, pp. 255-375; Id., «El *precarium* en Occidente durante los primeros siglos medievales», ahora en *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, México, 1965, pp. 521-546, en polémica con el trabajo de E. Levy, «Vom römischen *Prekarium* zum germanischen *Landleihe*», *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte*, LXVI. *Romanistische Abteilung*, 1948, pp. 1-30.

46. Véase arriba, pp. 69 s.

de otras formas de asegurar el mantenimiento del ejército como la *annona* y los asentamientos de soldados con heredades militares en las regiones fronterizas.⁴⁷ Ya nos hemos referido a aquella posibilidad, al señalar que muchas de las acuñaciones llevadas a cabo en el *limes* septentrional estarían condicionadas por razones militares.⁴⁸ También pueden relacionarse con acciones guerreras del ejército visigodo las acuñaciones con la leyenda VICTOR o VICTORIA.⁴⁹ A este respecto es significativa la noticia de la *Historia Wambae* de Julián de Toledo, que se refiere a las confiscaciones hechas por Paulo a la Iglesia en metales preciosos, como los vasos de plata, los tesoros eclesiásticos y la corona áurea de Recaredo.⁵⁰ Estos bienes muebles le servirían no sólo para asegurar su erario en lo que respecta al atesoramiento de metales preciosos, sino también para pagar los gastos de la guerra y hacer donativos a sus *fideles* y aliados; téngase en cuenta que el apoyo del *dux* aquitano *Lupus* con tropas francas y vasconas no sería gratuito. En este mismo sentido habría que interpretar las confiscaciones de Chindasvinto a la Iglesia y a la nobleza, que debieron de consistir en gran medida en metales preciosos, como lo demuestra la excelente calidad del numerario acuñado en su reinado.⁵¹ Una práctica semejante, la de realizar acuñaciones relacionadas con la guerra, se encuentra en el numerario musulmán de la zona africana del Estrecho, vecina del reino visigodo, en los primeros años del siglo VIII, es decir, en el momento inmediatamente anterior a la invasión de la Península.⁵²

Teniendo en cuenta el carácter exclusivamente áureo del numerario visigodo, es verosímil suponer que parte de él pasara a manos de altos funcionarios y magnates del reino por medio de donativos o *stipendia*. Si el *stipendium* era dado en bienes muebles, era im-

47. M. Vigil-A. Barbero, «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista...», pp. 319 y 327, ahora en *op. cit.*, pp. 74 y 85.

48. M. Vigil y A. Barbero, «Algunos aspectos de la feudalización...», *art. cit.*, pp. 76 y 78, ahora en *op. cit.*, pp. 115 y 118 s.

49. G. C. Miles, *The Coinage of the Visigoths of Spain. Leovigild to Achila II*, Nueva York, 1952, pp. 23, 25, 27, 29, 31 s., 36 s.

50. MGH SSM, V, HW, p. 522: «*vasa argenti quam plurima de thesauris dominicis rapta et coronam illam auream, quam divae memoriae Reccardus princeps ad corpus beatissimi Felicis obtulerat.*»

51. M. Vigil y A. Barbero, «Algunos aspectos de la feudalización...», *art. cit.*, p. 74, ahora en *op. cit.*, p. 111.

52. M. Barceló, «Sobre algunos *fulūs* contemporáneos a la conquista de Hispania por los árabe-musulmanes», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXXIV (1971-1972), pp. 33-42.

sible su revocación y no tenía sentido jurídico ni económico el que se entregara *iure precario*. Sin embargo, en las circunstancias económicas de la época visigoda sería posible otorgar «estipendios» en bienes inmuebles, cuya existencia sometida a unas condiciones especiales consta para el patrimonio eclesiástico de la Iglesia.⁵³

En conclusión, podemos afirmar que las cosas dadas en estipendio por los reyes, a las que se refiere la singular noticia del XIII Concilio de Toledo, quedaban a perpetuidad en la propiedad del que las recibía, ya fueran muebles o inmuebles, y no hay nada que las relacione con el *precarium* clásico ni con el estipendio eclesiástico con carta precaria. Quedaban en la misma situación que las donaciones por lo que a su revocación se refiere, que sólo era posible en el caso de infidelidad, y se señalaba igualmente y con reiteración que los sucesores de los reyes otorgantes no podían hacer despojo de estos bienes a sus legítimos propietarios, sino por este delito.

3. LA REVOCACIÓN DE LOS CARGOS «CAUSA INUTILITATIS»

Por el contrario, los cargos de la administración del reino —*res commissae*— podían ser revocados por el rey sin necesidad de la ruptura de la fidelidad, sino *causa inutilitatis*, es decir, por inutilidad o incompetencia. Es lógico que una simple destitución no llevara consigo la confiscación de bienes y la infamia por la infidelidad. En el canon XIV del VI Concilio de Toledo, al ordenar que no se prive de su dignidad y de los bienes otorgados a los *fideles* del rey por los reyes sucesores,⁵⁴ se refuerza, sin embargo, la autoridad regia, disponiendo que «si alguno se mostrare para el presente piadosísimo señor nuestro, el rey Chintila, infiel a su poder real, o inútil en aquello que le ha sido encomendado [la administración de un territorio u otro cargo, por ejemplo], quede en manos de su clemencia y a la discreción de su poder la enmienda de tal desviación, pues no es lícito poner en tela de juicio el poder de aquel al cual consta le ha sido delegado por el juicio del cielo el gobierno de todos».⁵⁵ Creemos que es necesario comparar este texto con la

53. Véase arriba, pp. 75 s.

54. Véase arriba, pp. 108 s.

55. «si infidelis quisquam in capite regio aut inutilis in rebus commissis praesenti piissimo domino nostro Chintilani regis extiterit, in clementiae eius

parte final del canon II del XIII Concilio de Toledo, canon en que se trata de los privilegios de tipo procesal en los juicios por infidelidad, otorgados a la nobleza y a la Iglesia: «Pero al establecer estas medidas no se priva a los príncipes de su poder de corregir administrativamente; pues muy especialmente acerca de aquellos seculares a quienes no mancha el delito de infidelidad, sino que se les prueba ser incapaces para el cargo —*officium*— en que sirven, o mal intencionados o más bien negligentes en la gestión que les ha sido encomendada —*in commissis*—, tendrá el príncipe la facultad de corregirlos sin causarles infamia alguna, ni ningún perjuicio en su hacienda, castigándolos con el cese en el servicio y reemplazándolos en sus cometidos —*in commissos*— por otros que le plazcan».⁵⁶

En el canon XIV del VI Concilio de Toledo, que trata de la remuneración conferida a los *fideles* de los reyes, se hace una distinción muy clara en el pasaje que acabamos de señalar entre la infidelidad —«*infidelis quisquam in capite regio*»— que es causa de la confiscación y de la revocación de los bienes otorgados, y la inutilidad o incompetencia en el desempeño de un cometido —«*aut inutilis in rebus commissis*»—. Quedaba a la discreción del príncipe enmienda de estas dos situaciones que eran, sin embargo, tan diferentes que una constituía un delito de infidelidad y la otra no. Por esto, en el primer caso se invoca la clemencia del príncipe —«*in clementiae eius manum*»—,⁵⁷ y en el segundo se remite el canon a la libre manifestación de la potestad regia —«*in potestatis nutu constet [...]* moderatio»—.⁵⁸ El pasaje del canon II del XIII Concilio de Toledo nos permite observar aún con más precisión en qué consistía esta segunda situación. Los detentadores de cargos, que en su cometido se habían mostrado incapaces, mordaces o negligentes

manum et in potestatis nutu constet huiusmodi moderatio; nefas est enim in dubium inducere eius potestatem, qui omnium gubernatio superno constat diligata iudicio» (Vives, p. 242).

56. «Nec enim haec et talia praemittentes principibus domesticae correctionis potestas adimatur: nam specialiter de laicis illis quos non culpa infidelitatis adstringit sed aut servitii sui officio torpentes aut in commissis sibi actibus repperiuntur esse mordaces vel potius negligentes, erit principi licitum huiusmodi personas absque aliquo eorum infamio vel rei propriae damno et servitii mutatione corrigere et in commissos talium alios qui placeant transmutare» (Vives, pp. 418 s.).

57. Vives, p. 242.

58. Ibid.

—«aut servitii sui officio torpentes aut in commissis sibi actibus repperiuntur esse mordaces vel potius negligentes»— no incurrían en el delito de la infidelidad —«non culpa infidelitatis adstringit»— y, por lo tanto, sus bienes serían respetados y ellos no sufrirían infamia, es decir, degradación social y confiscación —«absque aliquo eorum infamio vel rei propriae damno»—; tan sólo podían ser removidos de sus cargos y sustituidos por el rey por personas que éste considerara más útiles —«et servitii mutatione corrigere et in commissos talium alios qui placeant transmutare»—. Como se afirma expresamente, los privilegios procesales concedidos a la nobleza y a la Iglesia no limitaban el poder del rey en esta cuestión.⁵⁹

Es muy difícil confundir, como lo ha hecho Sánchez-Albornoz, la posibilidad de confiscar donaciones y *stipendia* a perpetuidad, lo mismo que bienes patrimoniales, por un crimen de infidelidad, con las destituciones hechas por el rey, como representante supremo del poder público, de las personas que detentaban cargos de la administración. No se pueden deducir de una práctica administrativa y de gobierno, como la destitución *causa inutilitatis*, argumentos para considerar los otorgamientos regios como bienes revocables a voluntad del rey y concedidos supuestamente *iure precario*. Volvemos a repetir que los bienes dados por los reyes, según todas las fuentes, eran concedidos a perpetuidad y en plena propiedad, y sólo se podían confiscar *causa infidelitatis*, por el crimen de infidelidad.

La insistencia con que afirman los cánones que las destituciones y los cambios fueran facultativos del monarca y posibles sin tener en cuenta el crimen de infidelidad, se debería sin duda a la debilidad de hecho del poder regio frente a los altos funcionarios miembros de la nobleza. Éstos irían efectivamente considerando sus cargos como perpetuos y posiblemente hereditarios, asimilándolos a las donaciones y concesiones de bienes, y revocables, por lo tanto, sólo en las circunstancias excepcionales que llevaban consigo el crimen de infidelidad. La tendencia a querer consolidar el disfrute del oficio en la misma persona e incluso en sus herederos se vería reforzada por la circunstancia de que algunos cargos tenían aneja la posibilidad de administrar bienes inmuebles del fisco, que podían llegar a ser considerados por los detentadores del cargo como propios. En relación a esto hay que considerar la interpretación que hemos dado de la

59. Véase texto en nota 56.

actividad del *dux*, padre de Fructuoso, en el Bierzo, y el pleito entre este monje y su cuñado por las tierras situadas en la misma región.⁶⁰ Al final del reino visigodo debió de extenderse considerablemente en la práctica este deseo de la nobleza, si atendemos a los casos del *comes Cassius* y de *Teodemirus*.⁶¹ Se puede recordar que, en circunstancias históricas paralelas y casi contemporáneas, la designación de cargos en concepto de *beneficia* se generalizó entre los francos en el siglo IX y que, en el Reino Germánico y luego en el Sacro Imperio Romano Germánico, los soberanos consideraban a veces a los altos cargos político-administrativos, incluidos los ducados, como *officia* de designación regia o imperial y no como *beneficia* y feudos hereditarios.⁶² El oficio regio visigodo no se hallaba fuera de esta tendencia hacia lo hereditario que se puede observar en la nobleza; prueba de ello es la insistencia en hacer una distinción entre los bienes propios del monarca y los del patrimonio fiscal.⁶³ Es significativo que las revocaciones *causa inutilitatis* fueran tratadas en los decretos conciliares que se ocuparon tanto del destino de las remuneraciones a los *fideles* —canon XIV del VI Concilio de Toledo—, como de las garantías procesales a los nobles y eclesiásticos en los juicios por el crimen de infidelidad —canon II del XIII Concilio de Toledo—. Al separar de manera muy clara las dos cuestiones —ambos cánones, los reyes pretendían cortar esta tendencia que trataba de convertir los cargos en perpetuos y privativos de los sectores nobiliarios más potentes, y, por consiguiente, afirmar la autoridad regia, es decir, dejar claro que los cargos no eran donaciones ni *stipendia* y que no era necesario un juicio por infidelidad para despojar de ellos a los que los detentaban.

60. M. Vigil y A. Barbero, «Algunos aspectos de la feudalización...», art. cit., pp. 78 ss., ahora en *op. cit.*, pp. 118 ss.

61. *Ibid.*, pp. 90 ss., ahora en *op. cit.*, pp. 136 s.

62. Sobre el nombramiento *ad nutum* de los *comites* en la época de Carlomagno, véase L. Halphen, *Charlemagne et l'Empire carolingien*, reedición, París, 1968, p. 135.

63. M. Vigil y A. Barbero, «Algunos aspectos de la feudalización...», art. cit., pp. 86 ss., ahora en *op. cit.*, pp. 130 s., y especialmente M. Vigil-A. Barbero, «Sucesión al trono y evolución social en el reino visigodo», *Hispania Antiqua*, IV (1974), pp. 389 s.

4. EL JURAMENTO DE FIDELIDAD, SU CARÁCTER Y CASTIGOS QUE COMPORTABA SU RUPTURA

Vamos ahora a plantearnos cuáles eran las formas del poder regio y de la organización del Estado, centradas en la monarquía, durante la época visigoda. Ya hemos señalado las condiciones en que surgió el Estado visigodo.⁶⁴ A continuación nos detendremos en la naturaleza de los vínculos políticos que se desarrollaron dentro del proceso general de feudalización. Tanto en el *Liber Iudiciorum*, como en las actas de los concilios y en las fuentes narrativas, este vínculo es designado generalmente con el nombre de *fides* o *fidelitas* y otros *terminos* equivalentes. Su ruptura era conocida como *infidelitas* o *perfidia*, y constituía un crimen que llevaba consigo penas temporales espirituales: la pérdida de la dignidad y del derecho a testificar, la confiscación de los bienes, la muerte o la mutilación, la excomunión y la condenación eterna. Las obligaciones contenidas en esta fidelidad se expresaban por un juramento de marcado carácter religioso que vinculaba de manera personal a los *fideles* con el rey.

No es conocido el momento en que se estableció el juramento de fidelidad entre los súbditos y los reyes, pero en el IV Concilio de Toledo se alude a él como una práctica ya generalizada. De este mismo Concilio procede la información más importante para conocer cuáles eran las obligaciones y las prohibiciones a que estaban sometidos los que prestaban este juramento. El canon LXXV de dicho Concilio se extiende sobre estas consideraciones.⁶⁵ Los padres del Concilio se proponían asegurar el poder de los reyes y la estabilidad del reino de los godos,⁶⁶ señalando que muchos no cumplían la fidelidad prometida a sus reyes por juramento, sino que simplemente lo simulaban de palabra.⁶⁷ El carácter sagrado de este juramento se expresa de manera explícita más adelante diciendo que es un sacri-

64. Véase arriba, pp. 39 s.

65. Vives, pp. 217 ss.

66. «Postrema nobis cunctis sacerdotibus sententia est pro robore nostrorum regum et stabilitate gentis Gothorum pontificale ultimum sub Deo iudice ferre decretum.»

67. «Tanta extat perfidia animorum, ut fidem sacramento promissam regibus suis observare contemnant, et ore simulent iuramenti professionem dum retineant mente perfidia inpietatem, iurant enim regibus suis et fidem quam pollicentur praevarecant.»

legio violar la fidelidad prometida a los reyes, porque no sólo se vicia lo pactado con el rey, sino que también se rompe el pacto con Dios, en cuyo nombre se realizó la promesa.⁶⁸ Después de una serie de reflexiones sobre los castigos morales que llevaría consigo dicha ruptura, y luego de establecer una regla para la sucesión al trono mediante la elección, los padres del Concilio repitieron por tres veces un anatema contra los que violaran la fidelidad prometida a los reyes e intentaren privarles del trono o atentaren contra la seguridad del reino. El anatema por este perjurio llevaba consigo la excomunión y la condenación eterna: «Y proclamamos esto mismo por tercera vez, diciendo: De ahora en adelante, cualquiera que de entre nosotros, o de cualquier pueblo de España, que con alguna maquinación o manejo violare el juramento que hizo en favor de la estabilidad de la patria y del pueblo de los godos, y de la incolumidad del poder real, o intentare dar muerte al rey, o menoscabare el poder del reino, o con atrevimiento tiránico usurpare el trono real, sea anatema en presencia del Espíritu Santo, y de los mártires de Cristo, y sea excluido de la Iglesia católica, a la cual profanó con su perjurio, y extraño a toda comunión de los cristianos. Y no tenga parte con los justos, sino con el diablo y con sus ángeles sea condenado a las penas eternas, juntamente con aquellos que le ayudarc a la tal conjuración, para que una misma pena de perdición enlace aquellos a los que una malvada sociedad une en el crimen. Y p lo tanto, si esta sentencia, tres veces reiterada, os agrada a todos lo que estáis presentes, confirmadla con el asentimiento de vuestra voz; y todo el clero y el pueblo dijo: Cualquiera que se atreviere contra vuestra determinación, sea en la venida del Señor anatema, "Mara-nata", esto es, perdición, y el tal y sus compañeros tengan parte con Judas Iscariote. Amén».⁶⁹

68. «Sacrilegium quippe esse, si violetur a gentibus regum suorum promissa fides, quia non solum in eis fit pacti transgressio, sed et in Deum quidem in cuius nomine pollicetur ipsa promissio.»

69. «Hoc etiam tertio adclamamus dicentes: Quicumque amodo ex nobis vel cunctis Spaniae populis qualibet meditatione vel studio sacramentum fidei suae quod pro patriae salute gentisque Gothorum statu vel incolumitate regiae potestatis pollicitus est, violaverit aut regem nece adtrexaverit aut potestatem regni exuerit aut praesumptione tyrannica regni fastigium usurpaverit, anathema sit in conspectu Spiritus Sancti et martyrum Christi, atque ab ecclesia Christi catholica quam periurio profanaverit efficiatur extraneus et ab omni communione christianorum alienus, neque partem iustorum habeat sed cum diabolo et angelis eius aeternis suppliciis condemnetur una cum eis qui eadem coniura-

El juramento obligaba, por consiguiente, a respetar la persona del monarca —«*observatione regiae salutis pollicitus est*»⁷⁰ y a no privarle del trono tiránicamente ni a darle muerte.⁷¹ Además se prometía favorecer la estabilidad de la patria y del pueblo de los godos.⁷²

Como se ve, el juramento cubría dos aspectos, uno personal, referido al monarca, y otro más amplio, relacionado con la patria y el pueblo de los godos. En la práctica y en la teoría era muy difícil separar estos dos aspectos, ya que el juramento se hacía a la persona del monarca y en nombre de Dios. De esta forma, un juramento que unía a los súbditos con el rey por medio de la fidelidad personal, adquiría un valor político general al mismo tiempo que un valor religioso, porque la *fides*, tanto fe como fidelidad, se prometía también a Dios por medio del rey que era su ungido: «Aquéllos, como es sabido, se matan con su propia mano olvidando su propia salvación, cuando dirigen sus fuerzas contra sí mismos o contra sus reyes, diciendo el Señor: "No toquéis a mis ungidos", David añade: "¿Quién extenderá la mano contra el ungido del Señor y será inocente?"». Para los tales no es perjurio el evitar los peligros, ni el causar la pérdida a sus reyes».⁷³

Los dos concilios celebrados en el reinado de Chintila, el V de Toledo, del año 636, y el VI de Toledo, del año 638, son muy importantes para comprender el desarrollo de las obligaciones de fidelidad contenidas en el juramento según aparece en el IV Concilio de Toledo. A este Concilio se van a remitir los dos sínodos posteriores,

tionē nituntur, et par poenā perditionis constringat quos in pernīcie prava societas copulat: Et ideo si placet omnibus qui adestis haec tertio reiterata sententia, vestrae vocis eam consensu firmate. Ab universo clero vel populo dictum est: Qui contra hanc nostram definitionem praesumserint anathema Maranatha, hoc est perditio in adventu Domini sit, et cum Iuda Scarioth partem habeat et ipse et socii eorum. Amen» (Vives, pp. 219 s.).

70. Tomamos estas expresiones del primer anatema. Hay otras semejantes en los siguientes.

71. «Aut regem nece adiectaverit aut potestatem regni exuerit aut praesumptione tyrannica regni fastigium usurpaverit.»

72. «Quod patriae gentisque Gothorum statu [...] pollicitus est.»

73. «Illi ut notum est inmemores salutis suae propria manu se ipsos interimunt, in semetipsos suosque reges proprias convertendo vires, et dum Dominus dicat: "Nolite tangere Christos meos": et David: "Quis, inquit, extendet manum suam in Christum Domini et innocens erit?" illis nec vitare metus est periurium nec regibus suis inferre exitium» (Vives, p. 217).

para ir añadiendo precisiones a lo dispuesto como regla general en la época de Sisenando.

En el canon II del V Concilio de Toledo⁷⁴ se recuerdan las obligaciones contraídas para con los reyes por el juramento de fidelidad con su carácter religioso —«cum divinis sacramentis»—, que a menudo no era cumplido. Los padres se remiten al IV Concilio de Toledo donde, como hemos visto, se habían establecido anatemas contra los que atentaran contra los reyes y la paz del reino, añadiendo una nueva obligación que se refería a los hijos de los reyes. Estos debían de ser igualmente respetados en sus personas y mantenidos en los bienes que ganaron o recibieron de sus padres: «Y para que los sucesores no envidien a sus predecesores y cada uno de los que sigue al que le precedió, y para que todo permanezca en paz y en tranquilidad, se promulga esta decisión de nuestro concilio: que guardando todo lo que ha sido decidido y decretado en el gran concilio universal, acerca de la inviolabilidad y servicio de los reyes, se añada también y se guarde lo siguiente, a saber: que se conserve el amor con toda benignidad y toda firmeza, hacia toda la descendencia de nuestro príncipe el rey Chintila, y se le preste el debido socorro y defensa, para que no se les arrebate injustamente sus derechos de propiedad, ni aquellos bienes justamente adquiridos, tampoco aquellos otros recibidos de sus padres en lícita transmisión».⁷⁵ Igualmente la transgresión de las normas de este canon era castigada con la excomunión y la condenación eterna.

Se desprende también de los cánones IV y V del mismo Concilio, que rompían la fidelidad aquellos que intentaban conseguir el reino de cualquier forma, viviendo el rey, o maldiciéndole.⁷⁶

Así como existen estos castigos decretados contra los que no

74. Título: «De custodia salutis regum et defensione prolis praesentium principum» (Vives, pp. 227 s.).

75. «Sed ne succedentes praecedent ac deinde sequentes invidant anterioribus, ut cuncta quieta et pacata permaneant, haec nostri concilii communiter considerata deferuntur sententia: Ut servatis quaecumque in universali et magna synodo provisae conscribatur quae circa principum salutem et utilitatem sunt, haec quoque adiecta custodiantur: videlicet, ut omni benignitate omnique firmitate circa omnem posteritatem principis nostri Chintilani regis teneatur dilectio et praebeatur rationabile defensionis adminiculum, ne rebus iuste provisae aut etiam parentum digna provisione procuratis vel iuris proprietate iniuste fraudentur» (Vives, p. 227).

76. Canon IV: «De his qui sibi regnum blandiuntur spe rege suppressite» (Vives, p. 228); canon V: «De his qui principes maledicere praesumunt» (Vives, p. 229).

cumplen el juramento de fidelidad, en el canon VI del mismo Concilio⁷⁷ se protege a los *fideles regum*, es decir, a los súbditos que han hecho el juramento de fidelidad y lo han cumplido. Las obligaciones de los *fideles* se resumen en el *promptum ac fidele obsequium*, expresión con que se designa el vínculo político y personal derivado del juramento. La protección real estimularía a que fuera cumplida esta fidelidad.⁷⁸

Por último, en el canon VII⁷⁹ se establece la obligación de leer en voz alta en todos los concilios el decreto del IV Concilio de Toledo, que contiene las obligaciones de fidelidad, para conservar la inviolabilidad de los reyes.⁸⁰

El VI Concilio de Toledo volvió sobre los mismos temas tratados en los Concilios IV y V. En el canon XII⁸¹ se condena con la excomunión a los que se pasen al enemigo causando daños a la patria y al pueblo,⁸² es decir, que rompan el juramento violando una cláusula que obligaba a los *fideles regum* a mantener la estabilidad de la patria y del pueblo de los godos, según hemos visto en el canon LXXV del IV Concilio de Toledo. El canon XIV⁸³ confirma la protección que se ha de dar a los *fideles regum*, según lo decretado en el canon VI del V Concilio de Toledo: «Por lo tanto, confirmando lo que en el año primero de nuestro serenísimo rey decretó el Santo Concilio, ninguno de los que obedecieren con fiel obsequio y sincero servicio a las voluntades y mandatos del príncipe, y prestaren vigilancia y custodiaren su vida con todas sus fuerzas, no sean, por los sucesores en el reino, privados injustamente de su cargo ni de los bienes que poseyeron».⁸⁴ Se repiten casi las mismas

77. «Ut regum fideles a successoribus regni a rerum iure non fraudentur pro servitiis mercede» (Vives, p. 229).

78. «Sed saluti et rebus eorum principalis pietas praebere suffragia; exemplis enim ceteri provocantur ad fidem, quum fideles non fraudantur mercede.» Véase arriba, p. 107, sobre la protección de los bienes de los *fideles*.

79. «Quod in celebritate cunctorum conciliorum synodus Toletana temporibus Sisenandi habita per pronuntiationem vocis clarae ob custodiam <sui> cunctis debeat innotescere» (Vives, p. 229).

80. «Ut in omne concilio episcoporum Spaniae universalis concilii decretum quod propter principum nostrorum est salutem constitutum.»

81. «De confugientibus ad hostes» (Vives, p. 241).

82. «Et patriae vel genti suae detrimenta intulerit rerum» (Vives, p. 241).

83. «De remuneratione conlata fidelibus regum» (Vives, p. 242).

84. «Proinde, ut anno primo serenissimi principis nostri decrevit concilium sanctum, ut omnes qui fideli obsequio et sincero servitio volumatibus vel iussis paruerint principis totaque intentione salutis eius custodiam et vigi-

expresiones que aparecían ya en el canon LXXV del IV Concilio de Toledo para expresar el vínculo personal y político de la fidelidad; así, los *fidele obsequium et sincerum servitium* que obligan a la custodia y vigilancia de la integridad del príncipe,⁸⁵ es decir, a no atentar contra la seguridad y la persona del rey, según se ve claramente en las cláusulas del juramento indicadas en el canon LXXV del IV Concilio.⁸⁶ No se trata, por lo tanto, de un juramento especial de los encargados de la guardia personal del monarca, que sería un grupo reducido de *fideles* conforme ha pretendido Sánchez-Albornoz, sino de las obligaciones generales de fidelidad que debían de guardar los súbditos que habían prestado el juramento al rey, los *fideles regum*. Al final del canon XIV del VI Concilio de Toledo se prescribe la confiscación de los bienes para los que han sido *infideles* al rey.⁸⁷

En el canon XVI⁸⁸ se vuelve a tratar de la protección a la descendencia de los reyes, tanto en su persona como en sus bienes, ampliando lo expuesto en el canon II del V Concilio de Toledo. Igualmente en el canon XVII⁸⁹ se insiste en lo ya tratado en el canon IV del V Concilio sobre los que pretendieren el trono viviendo el rey, añadiendo además las condiciones que debía de poseer candidato a la dignidad regia ya apuntadas en el canon III del mismo Concilio.

Como un resumen de lo tratado en los cánones mencionados de este VI Concilio de Toledo, puede considerarse el canon XVIII del mismo.⁹⁰ Se inicia el texto del canon refiriéndose expresamente al IV Concilio de Toledo sobre la protección de la vida de los reyes,⁹¹ obligación fundamental del juramento. El canon enumera a continuación las diversas formas de atentar contra el rey o contra el

lantiam habuerint, a regni successoribus nec a dignitate nec a rebus pristinis causa repellantur iniusta» (Vives, p. 242).

85. «Totaque intentione salutis eius custodiam et vigilantiam habuerint.»

86. Véase arriba, p. 126.

87. Para los problemas que plantea este canon en relación con las donaciones y cargos, véase arriba, pp. 123 s.

88. «De incolomitate et adhibenda dilectione regiae prolis» (Vives, p. 243).

89. «De his qui rege supprestitute aut sibi aut aliis ad futurum providcant regnum, et de personis quae prohibentur ad regnum accedere» (Vives, p. 244).

90. «De custodia vitae principum et defensione praecedentium regum a sequentibus adhibenda» (Vives, p. 245).

91. «Iam quidem in antecedenti universali synodo pro salute nostrorum principum constat esse consultum.»

reino casi con las mismas palabras del anatema del IV Concilio: «Que nadie pretenda la muerte del rey; que nadie atente contra la vida del príncipe; que nadie arrebatase las riendas del reino; que nadie tiránicamente usurpe para sí la jefatura del reino; que nadie, intrigando contra los intereses de aquél, gane para sí un grupo de conjurados».⁹²

Estos dos concilios de Chintila se remiten al IV Concilio de Toledo, al que siguen muy de cerca en el tiempo. Por lo que respecta al juramento de fidelidad no hacen más que desarrollar la doctrina general decretada en el canon LXXV del Concilio de la época de Sisenando. Los puntos más importantes que se añaden en el reinado de Chintila son la inclusión de la protección de la vida y bienes de los hijos de los reyes y la protección también de los bienes de los *fideles* por parte del rey.

Ya en el canon XII del VI Concilio de Toledo se había condenado con la excomunión a los que se pasaban al enemigo causando daño a su patria y a su pueblo, es decir, violando el juramento de fidelidad, según se halla expresado en el canon LXXV del IV Concilio de Toledo.⁹³ Chindasvinto, después de haberse apoderado del trono, promulgó una ley en el año segundo de su reinado condenando con penas temporales a los que se pasaban al enemigo para causar daño al príncipe, al pueblo o a la patria, y también a los que, dentro del reino, maquinaban las mismas acciones.⁹⁴ Hemos visto cómo las disposiciones contra los que rompían el juramento de fidelidad tenían sanciones religiosas y materiales indicadas en los concilios de los reinados de Sisenando y Chintila. Ahora, según se manifiesta en el texto de la ley, las sanciones materiales se refrendan en la legislación civil.⁹⁵ Estas sanciones materiales consistían en la

92. «Ut nemo intendat in interitum regis, nemo vitam principis nece adrectet, nemo regni eum gubernaculis privet, nemo tyrannica praesumptione apicem regni sibi usurpet, nemo quolibet machinamento in eius adversitatem sibi coniuratorum manum adsociet» (Vives, p. 245).

93. Véase arriba, p. 131.

94. LI, II, 1, 8: «De his, qui contra principem vel gentem aut patriam refugi sive insultentes existunt». Sobre el año de la ley, las penas impuestas en ella y las cuestiones jurídicas, véase K. Zeumer en su edición del *Liber Iudiciorum*, MGH Leges, I, p. 53, nota 1; Id., *Historia de la legislación visigoda*, Barcelona, 1944, pp. 138 ss.

95. «Hac omne per evum valitura lege sancimus» (ed. Zeumer, p. 54). Zeumer sugiere la posible existencia de una *lex antiqua* precedente a la de Chindasvinto, cf. la bibliografía citada en la nota anterior.

pena de muerte y la confiscación de los bienes, aunque la muerte podía ser conmutada por la ceguera.⁹⁶ Los bienes confiscados quedaban bajo el poder del rey y podían ser dados a perpetuidad a otras personas, con advertencia de que los reyes posteriores debían respetar estas donaciones.⁹⁷ El crimen de rebelión está expresado en esta ley con los términos habituales que aparecen en el IV Concilio de Toledo para referirse al juramento de fidelidad: «El que actuara contra la gente de los godos o la patria [...] el que quisiera hacer algo en oposición a nuestro reino o gente».⁹⁸

Las rebeliones para alcanzar el trono, con ayuda externa o interna, fueron muy frecuentes en el reino visigodo. La sacralización del monarca, el juramento de fidelidad y los anatemas religiosos contra los que rompían este juramento, eran la forma de consolidar el vínculo político para evitar estas situaciones. La ineficacia de estas medidas tomadas en el IV Concilio de Toledo se ve en que las rebeliones debieron de repetirse, puesto que Chintila se ocupó de nuevo de ello en los concilios, estableciendo la confiscación de bienes, y Chindasvinto añadiría la pena de muerte en esta ley civil y volvería a tratar de estos asuntos.

La alusión a Chintila en las leyes y en los concilios al tratar del crimen de infidelidad se debe a que fue este monarca el primero que estableció la confiscación de bienes por este crimen. Las discusiones sobre la existencia de exilados y confiscados de la época de Chintila, que aparece en textos posteriores, creemos que se debe precisamente a la decisión penal de este rey y no a la supervivencia de muchos afectados por ella en su reinado.⁹⁹ Es decir, que los textos legales y canónicos se refieren a la norma que imponía por pri-

96. Véase arriba, p. 113, la aplicación de estas penas en la época de Vamba y las modificaciones hechas en la ley por Ervigio.

97. «In regis ad integrum potestate persistent, et cui donata fuerint ita perpetim securus possideat, ut nullus umquam succedentium regum, causam suam et gentis vitiaturus, has ulla tenus auferre presumat» (ed. Zeumer, p. 56). Respecto a las donaciones hechas por los reyes, que no podían ser revocadas, se habían expresado en este sentido los concilios del reinado de Chintila, V y VI de Toledo.

98. «Contra gentem Gotorum vel patriam ageret [...] in contrarietate regni nostri vel gentis facere voluerit» (ed. Zeumer, p. 54).

99. Véase la opinión de E. A. Thompson, *The Goths in Spain*, Oxford, 1969, pp. 183 s., que considera que la supervivencia de estos castigados en el reinado de Chintila explica la referencia a este rey en textos muy posteriores a su época.

mera vez la confiscación de bienes como castigo del crimen de infidelidad.

En el canon I del VII Concilio de Toledo del año 646¹⁰⁰ se discutió la gravedad de las acciones de los que se pasaban al enemigo, precisando que no solamente eran los laicos los culpables de este delito, sino también los clérigos, por eso era conveniente que se unieran la ley civil y la eclesiástica para castigar estas acciones,¹⁰¹ refiriéndose sin duda a *LI*, II, 1, 8. Se promulgó un decreto en el que se decía que: «Cualquiera que perteneciente al orden clerical, en cualquier grado del mayor al menor, que en cualquier ocasión se pasare al territorio de otro pueblo, para desde allí exigir con soberbia su regreso o cualquier otra cosa, o tratase de hacer o hiciere de *algún modo*, algo que en aquella ocasión pudiera dañar especialmente al pueblo de los godos, a la patria o al rey, así como cualquiera que sea convicto de estar en complicidad con los tales, y haberles ayudado con el consejo o con la obra, tanto para que huyeran al pueblo enemigo, o para que continuaran en los crímenes que habían comenzado, o para que causaran algún daño al pueblo de los godos, a la patria o al príncipe después de su fuga, y a todos aquellos que se sabe han aconsejado la perseverancia en tales maldades, todos éstos serán inmediatamente privados del grado de su honor, para que otro en seguida pueda ocupar perpetuamente el puesto en el que aquéllos prestaban sus servicios, y al mismo transgresor obligado a la penitencia, si arrepintiéndose del mal que ha cometido hiciera penitencia puntualmente, hasta el día de su muerte, se le dará la comunión, pero al fin de la vida».¹⁰² En resumen, se les quitaba su honor

100. «De refugis atque perfidis clericis sive laicis» (Vives, p. 249).

101. «Et mundana lege et ecclesiastica convenit instanter disciplina corrigere» (Vives, p. 250).

102. «Ut quisquis in ordine clericatus a maximo gradu usque ad minimum constitutus in alienae gentis regionem se quaquumque occasione transduxerit, ut exinde superbiendo vel redditum suum vel quolibet aliud videatur expetere, sive etiam quod gentem Gothorum vel patriam aut regem specialiter sub hac occasione possit nocere vel fieri disposuerit vel aliquatenus fecerit, sed et qui cum talibus conscius repperitur cisque vel consilium vel opem administrasse cognoscitur, qualiter aut gentem alienam fugam adpetere aut in malis quae coeperant perdurarent seu quamquumque laesionem genti Gothorum vel patriae aut principi post fugam inferrent, aut qui in eadem pravitate perseveraruros dinoscitur suasisse, iste ita indubitanter omni honoris sui gradu privetur, ut locum eius in quo ministraverat alter continuo perpetim regendum accipiat; ipse vero transgressor sub poenitentiam constitutus, si reminiscens mali quod fecerit et usque in diem mortis suae rectissime poenituerit, in solo tantum sine communio ei praestanda est» (Vives, p. 250).

o cargo, siendo sustituidos en él por otros clérigos que lo conservarían a perpetuidad, y eran privados de la comunión hasta su muerte. Más adelante se insiste en la obligación que tienen los clérigos en guardar el juramento de fidelidad prestado al rey: «Porque la maldad de una tan grande inconstancia, a veces hace perder la cabeza también a algunos clérigos de tal modo que dejando a un lado el respeto debido a su orden, y olvidando las promesas juradas, en vida del rey, al cual prometieron guardarle fidelidad, con temeraria ligereza consienten en la proclamación de otro».¹⁰³ La ayuda de los clérigos a los que dentro del reino pretendían el trono por la fuerza, era castigada con la excomunión. Se repiten a continuación las penas de confiscación y excomunión contra los laicos que no cumplieran lo acordado en el canon de este Concilio.

Como se ve, este canon desarrolla los principios contenidos en los concilios anteriores y en la ley de Chindasvinto. Introduce, sin embargo, la novedad de aplicar penas temporales y espirituales a los clérigos que hubieran faltado a sus deberes de fidelidad en cualquiera de sus formas. Por el texto del canon conocemos que los eclesiásticos prestaban juramento de fidelidad al rey y que tenían las obligaciones políticas y personales del resto de los *fideles*. La confiscación de bienes que pesaba sobre los laicos que hubieran cometido infidelidad, era sustituida en el caso de los clérigos por la pérdida de su honor o cargo eclesiástico, que sería ocupado por otro. La situación era semejante al caso de los bienes confiscados por los monarcas y luego dados a otros a perpetuidad, pero la confiscación de los bienes que poseían por su cargo estos clérigos era imposible, ya que la propiedad era de la Iglesia, cuyo patrimonio era inalienable.

Recesvinto reunió en el año 653 el VIII Concilio de Toledo, en cuyo canon II¹⁰⁴ se trataron los problemas referentes al cumplimiento del juramento hecho en el reinado de Chindasvinto sobre la ley *LI*, II, 1, 8, y el canon II del VII Concilio de Toledo. El Concilio, después de una larga argumentación, se inclinó por la misericordia que dispensaba de la obligación de cumplir el juramento prestado en cuanto a la pena de muerte y las mutilaciones corpo-

103. «Sed et quia plerosque clericos tantas levitatis interdum pravitas elevat, ut praetermissa sui ordinis gravitate ac polliciti sacramenti inmemores, constante principe, cui fidem servare promiserant in alterius erectione temeraria levitate consentiant» (Vives, p. 251).

104. Vives, p. 268 ss.

rales. Los padres recomendaban que esta misericordia quedara sometida a la discreción del príncipe. Las obligaciones generales del juramento de fidelidad conservaban, no obstante, todo su valor: «Por lo demás, cualesquiera juramentos hechos en favor de la potestad real, o en defensa del pueblo o de la patria, bien sean anteriores a este decreto, bien posteriores, han de ser observados indisolublemente con toda custodia y vigilancia, pero completamente libres de aquellos que incluyan la amputación de un miembro o la sentencia de muerte».¹⁰⁵ La expresión utilizada para señalar la idea de que el juramento de fidelidad debía de ser respetado o no violado, es «*omni custodia omnique vigilantia [...] observanda*», donde *custodia* y *vigilantia* tienen un sentido abstracto y en cierto modo retórico referido al deber de conservar íntegro el juramento. Es la misma expresión que aparece en el canon XIV del VI Concilio de Toledo: «*totaque intentione salutis eius [del rey] custodiam et vigilantiam habuerint*»¹⁰⁶ referida a la no violación de la seguridad del monarca por parte de los *fideles*. Es decir, que las palabras *custodia* y *vigilantia* no hay que interpretarlas en un sentido concreto y material, por ejemplo, el de formar parte de una guardia personal armada, sino en el sentido abstracto de mantener o velar por lo que se promete, en un caso, VIII Concilio, el juramento de fidelidad en general, en otro caso, VI Concilio, una de las cláusulas de este juramento: la salud o integridad del rey. Se trata, por lo tanto, de una frase hecha que se repite en diversos contextos.

En el canon II del X Concilio de Toledo del año 656, celebrado también durante el reinado de Recesvinto, se vuelve a insistir sobre la obligación de cumplir el juramento de fidelidad hecho a los reyes¹⁰⁷ conforme a lo establecido en los cánones y en las leyes civiles.¹⁰⁸ Sin embargo, el canon se refiere especialmente a los clérigos de cualquier grado, desde el obispo hasta el último clérigo o monje que no

105. «*Ceterum quaecumque iuramenta pro regis potestatis salute vel contutacione gentis et patriae vel hactenus sunt exacta vel deinceps extiterint exigenda, omni custodia omnique vigilantia insolubiliter decernimus observanda, a membrorum truncatione mortisque sententia religione penitus absoluta*» (Vives, p. 274).

106. Vives, p. 242.

107. «*De non violandis iuramentis in salutem regiam datis*» (Vives, página 310).

108. «*Adeo quum et quorundam paternorum sancionibus decretorum et institutionibus sit legalibus cautum, ne contra salutem principum gentisque aut patriae quisquam meditare conetur adversum.*»

cumplan los juramentos generales hechos por la salud del rey, del pueblo o de la patria.¹⁰⁹ Los eclesiásticos infieles serían privados de su dignidad y de su puesto y cargo.¹¹⁰ Sólo el rey estaba facultado para concederles el perdón y restituirlos en su puesto.¹¹¹ Se repiten aquí las penas materiales que recaían sobre los clérigos infieles, de las que ya hemos tratado al comentar el VII Concilio de Toledo.¹¹²

El estudio del reinado de Vamba proporciona numerosas noticias sobre el vínculo de fidelidad que unía a los súbditos con el rey y sobre las consecuencias prácticas de su ruptura. Tanto la *Historia Wambae* de Julián de Toledo¹¹³ como el *Iudicium in tyrannorum perfidiam promulgatum*¹¹⁴ que va unido a ella y de autor desconocido, no pueden comprenderse sin tener en cuenta este vínculo de fidelidad.

La rebelión del *comes* de Nîmes, Ilderico, que fue el primero que se levantó contra Vamba, es designada como infidelidad —*infidelitas*—,¹¹⁵ término que se repite a lo largo de la obra, alternando con el de *perfidia* y otros. El *dux* Paulo, enviado por Vamba para someter esta rebelión, se unió a los sublevados y se hizo proclamar rey.¹¹⁶

109. «Hoc unum specialiter nunc depromitur observandum, ut si quis religiosorum ab episcopo usque ad extremi ordinis clericum sive monachum generalia iuramenta in salutem regiam gentisque aut patriae data repperiatur violasse voluntate profana.»

110. «Mox propria dignitate privatus et loco et honore habeatur exclusus.»

111. «Id miserationis obtentu tantummodo servato, ut an locum an honorem an utraque possideat concedendis ius licentiamque principalis potestas obtineat.»

112. Véase arriba, pp. 134 s.

113. *MGH SSM*, V, pp. 501 ss.

114. *MGH SSM*, V, pp. 539 ss.

115. «Non solum nomen, sed titulum et opus sibimet infidelitatis ad-civito» (*HW*, 6, pp. 504 s.).

116. Diesner en su trabajo sobre Vamba y el feudalismo primitivo visigodo, H.-J. Diesner, «König Wamba und der westgotische Frühfeudalismus», *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, n.º 18 (1969), p. 9, trata de la rebelión de Paulo, dedicando extensas consideraciones a su calidad de extranjero y bizantino, y reprocha a Vamba el ser mal psicólogo por escogerle, ya que su lealtad por su condición de extranjero no debía de ser muy grande. Además su calidad de extranjero, según Diesner, le dificultaba el acceso al trono, aunque Paulo se arriesgó a dar el paso decisivo que, en el mejor de los casos, le llevaría a ser soberano extranjero legítimo. Estas observaciones carecen de sentido, pues es sabido que el supuesto origen griego de Paulo procede de una adición hecha por Lucas de Tuy a la *Historia Wambae* incluida en su *Chronicon Mundi*, obra escrita después de 1236.

Estos acontecimientos están tratados en la *Historia Wambae* dentro de la problemática de la fidelidad en cuanto que su ruptura enfrentaba a los sublevados contra Vamba, y también en cuanto que entre los mismos sublevados se establecieron juramentos de fidelidad al nuevo rey o tirano, Paulo, siguiendo las normas establecidas de manera general para unirse con un vínculo de dependencia personal y política al nuevo soberano. Esta situación permite a Julián de Toledo extenderse ampliamente, dentro de la ideología religiosa y del manejo de la retórica, sobre el sentido de la fidelidad e incluso hacer juegos de palabras con el nombre de Paulo.¹¹⁷ Paulo se atrajo a su partido al *dux* de la Tarraconense, Ranosindo, y a Hildigiso que todavía se encontraba en el oficio del *gardingato*.¹¹⁸ Una vez ocupada Narbona, se celebró una asamblea para elegir un rey de entre los conjurados. Fue elegido Paulo que obligó a todos a jurarle fidelidad.¹¹⁹ En el *iudicium* se narra también la ruptura de la fidelidad por parte de Paulo, utilizando la fórmula habitual en la que se mencionaba al rey, al pueblo y a la patria,¹²⁰ así como su ocupación del trono unida al juramento de fidelidad por parte de sus seguidores.¹²¹ Esta elección y juramento debieron de ser ratificados por la unción, según se desprende de la *Epistola Pauli* en la que se titula ungido¹²² y por la coronación con la corona de oro que Recaredo había ofrecido a la iglesia que guardaba el cuerpo de san Félix en Gerona.¹²³ Igual que

117. «Sicque Paulus in Sauli mente conversus, dum pro fide noluit proficere, officere conatus est contra fidem» (HW, 7, p. 506).

118. «Et Hildigisum sub gardingatus adhuc officio consistentem» (HW, 7, p. 506). No vamos a entrar aquí a discutir la naturaleza y el origen de los *gardingos* y del *gardingato*. Puede verse el tratamiento de esta cuestión en C. Sánchez-Albornoz, *En torno a los orígenes del feudalismo*, I; E. A. Thompson, *The Goths in Spain*, pp. 252 ss.; P. D. King, *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, pp. 56 ss., con la bibliografía utilizada en estas obras. Del texto de Julián de Toledo parece deducirse, en contra de algunas opiniones, que el *gardingato* en estos momentos, en la época de Vamba, era un *officium* de rango no muy elevado dentro de la administración del reino u *Officium Palatinum*. Un pasaje del *iudicium* está de acuerdo con esta interpretación: «id est senioribus cunctis palatii, gardingis omnibus omnique palatino officio» (p. 533). Estos pasajes no están en contradicción con otros de las fuentes visigodas en donde aparecen los *gardingos*.

119. «Iurare etiam sibi met omnes cogit» (HW, 8, p. 507).

120. «Contra praedictum principem, gentem et patriam vertens, spoliavit se primum a fide promissa» (*iudicium*, 2, p. 530).

121. «Populus in hac nefaria electione sibi met iurare coegit» (*iudicium*, 2, p. 531).

122. «Flavius Paulus unctus rex orientalis» (MGH SSM, V, p. 500).

123. «Et coronam illam auream, quam divinae memoriae Reccaredus prin-

otros que habían pretendido el trono, Paulo buscó la ayuda de elementos extraños al reino de los godos, como francos, vascones y sajones.¹²⁴ Una vez derrotados Paulo y sus compañeros, Julián nos dice que se les juzgó delante del ejército como reos de atentar contra el rey, crimen que llevaba consigo la pena de muerte, pero sólo se les castigó con la decalcación.¹²⁵ El *Iudicium* proporciona noticias más abundantes no sólo sobre el procedimiento seguido en un juicio por infidelidad, sino también sobre la forma concreta de realizar el juramento de fidelidad al rey. Paulo y sus seguidores comparecieron ante el rey, el Oficio Palatino y el ejército. Como documentos en contra suya se presentaron y se leyeron los juramentos escritos —*conditiones*— hechos a Vamba en el momento de su elección y por los cuales se habían comprometido a guardar fidelidad tanto al rey como a la patria¹²⁶ y que estaban firmados por su propia mano.¹²⁷ Estos juramentos se hacían por escrito, y su fórmula correspondería en lo esencial a lo dispuesto en el canon LXXV del IV Concilio de Toledo que aparece citado en la sentencia del *Iudicium*.¹²⁸ Además se presentaron también los juramentos escritos —*conditiones*— que Paulo había recibido de sus partidarios, en los cuales le juraban fidelidad.¹²⁹

Este pasaje del *Iudicium* resume de manera muy precisa la naturaleza del juramento de fidelidad, su contenido, la forma en que se realizaba y quiénes lo hacían. Se confirma una vez más que consistía en una promesa de fidelidad hecha al rey en nombre de Dios para no atentar contra él ni contra la patria, que se hacía por escrito de acuerdo con una fórmula establecida que era firmada por los que

ceps ad corpus beatissimi Felicis obtulerat, quam idem Paulus insano capiti suo imponere ausus est» (HW, 26, p. 522).

124. HW, 8, p. 507; 25, p. 521.

125. «Deinde coram exercitibus adiudicatur cum ceteris, quum universorum iudicio et mortem exciperent, qui mortem principi praeparassent. Sed nulla mortis super eos inlara sententia, decalcationis tantum, ut praecipitur, sustinere vindictam» (HW, 27, p. 522). Sobre esta sentencia y lo que dice el *Iudicium*, véase lo expuesto arriba, pp. 112 s.

126. «Se ei vel patriae fidem observaturos.»

127. «Unde prolatae sunt conditiones, ubi spontanea promissione in electione glorioso domni nostri Wambani regis ipse nefandissimus Paulus vel socii una pariter nobiscum consenserunt et inviolabiliter se ei vel patriae fidem observaturos sub divini numinis sponsione testati sunt, quas etiam manus suae subscriptionibus notaverunt» (*Iudicium*, 6, pp. 533 s.).

128. *Iudicium*, 7, p. 534.

129. «Ut et fideles illi essent» (*Iudicium*, 7, p. 534).

juraban, que adquirían así la condición de *fideles regis*. Estos *fideles* no eran un pequeño grupo de guerreros, sino los laicos y eclesiásticos de condición libre que se identifican con el pueblo, es decir, la nobleza en sus diferentes grados.

La ley militar de Vamba¹³⁰ promulgada el 1 de noviembre del 673, poco después de la victoria sobre Paulo, se puede considerar como una consecuencia de los hechos acaecidos durante la rebelión. No es de extrañar que esta ley esté impregnada por las exigencias que imponía el cumplimiento de la fidelidad y las penas que pesaban sobre su violación.¹³¹

Lo primero que se deduce de la ley de Vamba es que muchos de los *fideles* se abstendrían de participar en la defensa del reino por ataques venidos del exterior o en las contiendas civiles que podían amenazar al rey, al resto del pueblo y a la patria. Probablemente esto debió de suceder durante la revuelta de Paulo.

Lo que queremos poner aquí de relieve es que en esta ley las obligaciones militares se convierten en un aspecto activo de la fidelidad. La ley tiene dos partes relacionadas entre sí. La primera se refiere a los ataques exteriores y la segunda a las rebeliones internas. La obligación de ir a la guerra con sus tropas, que en ambos casos tenían los altos dignatarios de la Iglesia y de la administración del reino, lo mismo que los grandes propietarios, va unida al juramento de fidelidad hecho al monarca.

Por lo que se refiere a la primera parte, los ataques hechos por enemigos externos, se estableció que el obispo o cualquiera que estuviera constituido en el orden eclesiástico, lo mismo que el *dux*, *comes*, *thiufadus*, *vicarius*, *gardingus* o cualquier persona del territorio administrativo donde sucediera este ataque, o de otro territorio que estuviese en su proximidad, o cualquiera que estuviera en las mismas provincias o territorios dentro de cien millas, en seguida que fuere avisado por su *dux*, *comes*, *thiufadus*, *vicarius* o por cualquier otro, o que llegara el ataque a su conocimiento por cualquier modo y no

130. LI, IX, 2, 8.

131. Sobre el carácter de esta ley en lo que respecta a la organización militar ya hemos hablado arriba, p. 47, y también en relación a la feudalización pueden verse nuestras alusiones en otros trabajos: M. Vigil y A. Barbero, «Algunos aspectos de la feudalización...», art. cit., p. 88, ahora en op. cit., p. 132, y A. Barbero de Aguilera, «El pensamiento político visigodo y las primeras uniones regias en la Europa medieval», *Hispania*, XXX (1970), pp. 245-326, aquí pp. 44 ss. de la tirada aparte.

estuviere presto con toda su fuerza, o quisiera transferirse a otro sitio o excusarse, y no estuviera dispuesto a ayudar a sus hermanos, ni a la defensa de la patria, y se produjera algún daño o cautividad en los pueblos o provincias del reino, sería castigado.¹³² En cuanto a los clérigos, fueran obispos o no, en el caso de que no pudieran compensar con sus propios bienes el daño causado por los enemigos, serían enviados al destierro. Esta sentencia sólo se aplicaba a los obispos, presbíteros y diáconos. Los clérigos de rango inferior, sin honor, serían equiparados a los laicos en el castigo.¹³³ Los laicos de cualquier condición —«nobilis, sive mediocrior viliorque persona»— perdían el testimonio de la dignidad, es decir, la capacidad de testificar —«amisso testimonio dignitatis»—, y eran relegados a la condición de la última servidumbre, pudiendo hacer el rey con su persona lo que quisiera. Sus bienes, igual que los de los clérigos que no tenían *honor*, eran confiscados y servían para indemnizar a los que

132. *LI, IX, 2, 8*: «Nam quotiescumque aliqua infestatio inimicorum in provincias regni nostri se ingerit, dum nostris hominibus, qui in confinio externis gentibus adiunguntur, hostilis surgit bellandi necessitas, ita quidam facillima se occasione dispergunt, modo transductione loci, modo livore odii, modo etiam impossibilitatis dissimulatione subnixi, ut in eo preliandi certamine unus alteri fraterna solacia non impendat, et sub hac occasione aut qui prestare debuit publicis utilitatibus, fratrum destitutus adiutor, retrahatur, aut si adgredi pro gentis et patrie utilitatibus audacter voluerit, casu imminentis periculi ab adversariis perimatur. Adeo presenti sanctione decernimus, ut a die legis huius prenotato vel tempore, si quilibet inimicorum adversitas contra partem nostram commota extiterit, seu sit episcopus sive etiam in quocumque ecclesiastico ordine constitutus, seu sit dux aut comes, thufadus aut vicarius, gardingus vel quilibet persona, qui aut ex ipso sit commissu, ubi adversitas ipsa occurrerit, aut ex altero, qui in vicinitate adiungitur, vel quicumque in eisdem provincias vel territoria, statim ubi necessitas emergerit, mox a duce suo seu comite, thufado vel vicario aut a quolibet fuerit admonitus, vel quocumque modo ad suam cognitionem pervenerit, et ad defensionem gentis vel patrie nostre prestus cum omni virtute sua, qua valuerit, non fuerit et quibuslibet subtilitatibus vel requisitis occasionibus alibi se transferre vel excusare voluerit, ut in adiutorio fratrum suorum promptus atque alacer pro vindicatione patrie non existat, et superveniens adversariorum hostilitas aliquid damni vel captivitatis in populos vel provincias regni nostri amodo intulerint, quisquis tardus seu formidulosus vel qualibet malitia, timore vel repiditate succinctus extiterit, et ad prestitum vel vindicationem gentis et patrie exire vel intendere contra inimicos nostre gentis tota virium intentione distulerit [...]» (ed. Zeumer, pp. 370 s.).

133. *LI, IX, 2, 8*: «Si quisquam ex sacerdotibus vel clericis fuerit et non habuerit, unde damna rerum terre nostre ab inimicis inlata de propriis rebus satisfaciat, iuxta electionem principis districtiori mancipetur exilio. Hec sola sententia in episcopis, presbiteris et diaconibus observanda est. In clericis vero non habentibus honorem iuxta subterioriem de laicis ordinem constitutum omnis sententia adimplenda est» (ed. Zeumer, p. 371).

se hablan visto perjudicados. Los castigos se resumían en la pérdida de la dignidad y en la confiscación de los bienes.¹³⁴

En lo que respecta a las rebeliones internas, sucedidas dentro de los confines de *Spania*, *Gallia* y *Gallecia* y de otras provincias sometidas al gobierno del rey, y que se produjeran contra la gente, la patria, el reino y los reyes futuros, se decretaron las mismas obligaciones que en el caso anterior. Los que se encontraran en la vecindad del conflicto o a una distancia de cien millas ya fueran obispos, clérigos, *duces*, *comites*, *thiufadi*, *vicarii* o cualquier otra persona, y no acudieran en seguida en defensa del rey, gente, patria y *fideles* del presente rey, si fueran obispos o clérigos, o bien del Oficio Palatino, fuera cualquiera el grado que tuvieran en él, o cualquier persona de dignidad, o bien un inferior implicado en el crimen de esta infidelidad, serían desterrados y sus bienes confiscados.¹³⁵

En esta ley militar de Vamba se desarrollan las normas generales

134. *LI*, IX, 2, 8: «Ex laicis vero, sive sit nobilis, sive mediocrior viliorque persona, qui talia gesserint, presenti lege constituimus, ut amisso testimonio dignitatis redigatur protinus in conditionem ultime servitutis, ut de eius persona quidquid princeps iudicare voluerit potestas illi indubitata manebit. Nam iustum est, ut qui nobilitatem sui generis et statum patrie, quod praece gentis adquisiuit utilitas, constanti animo vindicare nequivit, legis huius sententia feriat, qui notabiliter superioribus culpis adstrictus, degener atque inutilis repperitur. De bonis autem transgressorum, laicorum scilicet adque etiam clericorum, qui sine honore sunt, id decernimus observandum, ut qui deinceps hoc fortasse commiserint, inde cuncta damna terre nostre vel his, qui mala pertulerint, sarciantur; ut recte doleat, et dignitatem se amisisse nobilium et predia facultatum, cuius maligna vel timida factio nec ledentem reppulit hostem nec se ostendit in adversariorum congressione virilem» (ed. Zeumer, pp. 371 s.).

135. *LI*, IX, 2, 8: «Nam si quilibet infra fines Spanie, Gallie, Gallecie vel in cunctis provinciis, que ad ditionem nostri regiminis pertinent, scandalum in quacumque parte contra gentem vel patriam nostrumque regnum vel etiam successorum nostrorum moverit aut movere voluerit, dum hoc in vicinis loci ipsius partibus iuxta numerum miliorum superscriptum nuntiatum extiterit, aut etiam specialiter quisquis ille a sacerdotibus, clericis, ducibus, comitibus, thiufadis, vicariis vel quibuslibet personis iuxta ordinem superscriptum admonitus fuerit, vel ad suam cognitionem quoquo modo pervenerit, et statim ad vindicationem aut regis aut gentis et patrie vel fidelium presentis regis, contra quem ipsum scandalum excitatum extiterit, non citata devotione occurrerit et prestitum se in eorum adiutorio ad destruendum exortum scandalum non exhibuerit: si episcopus vel quilibet ex clero fuerit aut fortasse ex officio palatino, in quocumque sit ordine constitutus vel quilibet persona fuerit dignitatis, aut fortasse inferior huius infidelitatis implicatus scelere, non solum exilio religetur, sed de eorum facultatibus quidquid censura regalis exinde facere vel iudicare voluerit, arbitrii illius et potestatis per omnia subiacet» (ed. Zeumer, pp. 372 s.).

referidas al juramento de fidelidad, que hemos visto por primera vez expuestas en un texto legal en el canon LXXV del IV Concilio de Toledo. Las precisiones que vemos establecidas en la ley de Vamba se refieren en concreto a las obligaciones militares como componente del deber general de fidelidad. No se trataba ya del precepto abstracto que obligaba a no atentar contra la persona del rey, la gente y la patria desde el interior o desde el exterior del reino, sino que se regulaba la participación de los *fideles*, tanto eclesiásticos como laicos, en el ejército público¹³⁶ en los casos citados, con toda la fuerza militar de que pudieran disponer.¹³⁷ Los obligados eran no sólo los grandes dignatarios eclesiásticos y laicos a cuyo cargo corriera el gobierno de las demarcaciones territoriales —*commissus*— amenazadas, sino también las personas dependientes de ellos, mediante convocatoria directa o por conocimiento del hecho. Se especificaba la relación de esta obligación con la defensa del reino, de los reyes, de la gente y de la patria,¹³⁸ que como se ve era el contenido habitual en la fórmula empleada en el juramento de fidelidad. Los castigos por el incumplimiento de las obligaciones militares que implicaba la ruptura de este juramento, iban desde el destierro a la pérdida de la dignidad, la confiscación de los bienes y la reducción al estado servil. Resaltan entre estas penas la confiscación de los bienes y la pérdida de la dignidad que acarreaba la incapacidad para prestar testimonio en los juicios.

—La situación producida por la aplicación de las penas contenidas en la ley militar de Vamba se hizo sentir de manera ostensible durante el reinado de su sucesor Ervigio. Tanto los Concilios XII y XIII de Toledo, como las leyes civiles de este rey, *LI*, IX, 2, 9, XII, 1, 3, se ocuparon de estos problemas y en concreto de devolver los bienes confiscados y la dignidad, es decir, la capacidad de testificar en juicio a aquellos que la habían perdido. Sobre la devolución de los bienes confiscados ya hemos tratado más arriba al estudiar las donaciones regias.¹³⁹ Vamos a ocuparnos ahora de los aspectos relativos a la devolución de la dignidad.

Las circunstancias de acceso al trono de Ervigio, tras la deposi-

136. «Qui prestare debuit publicis utilitatibus.»

137. «Cum omni virtute sua.»

138. «Contra gentem vel patriam nostrumque regnum vel etiam successorum nostrorum.»

139. Véanse pp. 110 ss.

ción de Vamba, hicieron que el nuevo rey tuviera que contar con el apoyo de los sectores más significativos de la nobleza laica y eclesiástica. Muchos miembros de esta nobleza se hallaban, sin duda, comprometidos por la aplicación de las sanciones impuestas por Vamba después de la rebelión de Paulo a los que habían roto el juramento de fidelidad y cuya situación se veía agravada con las disposiciones de la nueva ley militar promulgada, *LI*, IX, 2, 8, después de sofocada la rebelión. A estos sectores de la nobleza iría dirigida la política de Ervigio que trataba de atraérselos mediante una amplia amnistía política, social, económica y religiosa. En este sentido hay que comprender la devolución de la facultad de testificar unida a la dignidad social, la devolución de los bienes confiscados, la condonación de los tributos atrasados, y el levantamiento de las excomuniones por infidelidad. Todas estas medidas tienen una coherencia unitaria y estaban encaminadas a mitigar la situación producida por la ruptura del juramento de fidelidad según la última disposición legal que castigaba dicha ruptura, es decir, la ley militar de Vamba. La tarea no debió de ser fácil para Ervigio, ya que necesitó convocar dos concilios, el XII y el XIII de Toledo, para poderla llevar a cabo.

En el Tomo de Ervigio al XII Concilio de Toledo, celebrado en 681,¹⁴⁰ se planteó a la asamblea conciliar la cuestión de que al ser puesta en práctica la ley militar de Vamba llevó la deshonra a casi la mitad de la población del reino,¹⁴¹ siendo declarados infames los habitantes de villas, territorios y aldeas a los que fue quitada la facultad de testificar, desapareciendo la posibilidad de averiguar la verdad en los juicios.¹⁴² El rey pretendía suavizar la ley y conseguir que los castigados volvieran a recobrar el testimonio de su antigua nobleza.¹⁴³ Esta sugerencia del rey fue recogida en el canon VII del mismo Concilio que devuelve el derecho de testificar a los que lo habían perdido: «Que se admitan los testimonios de las personas que perdieron la licencia de testificar, por la ley hecha acerca de

140. Vives, p. 383.

141. «Dimidiam fere partem populi.»

142. «Ita ut quia in quibusdam villulis vel territoriis sive vicis peste huius infamationis habitatores ipsorum locorum sunt degeneres reddit, quia testificandi nullam habent licentiam, veritatis ex toto videantur interisse censura.»

143. «Unde licet eandem legem nostrae gloriae mansuetudo temperare disponat, vestrae tamen paternitatis sententia hos qui per illam titulum dignitatis amiserant revestiri iterum claro pristinae generositatis testimonio devotissime obrat.»

la llamada al ejército [...] Y por lo tanto, y por haber dispuesto la mansedumbre de nuestro príncipe y señor Ervigio mitigar aquella ley promulgada por el señor príncipe Wamba, y que versa sobre la incorporación al ejército, estando de acuerdo con nosotros el glorioso y religiosísimo Ervigio, príncipe nuestro, el santo concilio tomó esta decisión necesaria: que aquellos que por la mencionada ley perdieron la facultad de prestar testimonio, reintegrados en su derecho de testificar, según su antigua dignidad, puedan acudir a los tribunales y usar la acción judicial y, presentando el título de su anterior nobleza, les sea permitido testificar conforme a las leyes, lo que quisieren acerca de las cosas pasadas, y no sean rechazados por los jueces con ninguna prohibición».¹⁴⁴

En el XIII Concilio de Toledo, celebrado en el año 683, se volvió a tratar en dos pasajes sobre la restitución del derecho a testificar. El primero de ellos se encuentra en el Tomo Regio: «que tratamos de volver al seno de nuestra amistad a la parte de nuestro cuerpo que había sido arrancada por el delito de rebeldía, pues es cosa bien sabida de vuestra santidad la sentencia condenatoria que se dio en los tiempos pasados de nuestro antecesor el rey Wamba, de feliz memoria, contra los profanadores de la patria, que tiránicamente se arrogaron, hace años, el poder en unión de Paulo, y que perdido el derecho de testificar por el decreto de un juicio universal, se vieron privados de todos sus bienes [...]».¹⁴⁵ El segundo está contenido en el canon I: «Que se reintegre el derecho de testificar conforme a su dignidad a los que el crimen de traición arrastró juntamente con Paulo a tomar parte en la rebelión [...] Por lo que al comenzar a tratar las diversas cuestiones por exhortación y aun por mandato del reli-

144. Canon VII: «De recepto testimonio personarum qui per legem de promotione exercitus facta est testificandi licentiam perdiderunt. [...] Et ideo quia legem illam a domino Wambane principe editam, quae de progressionem est exercitus adnotata huius principis nostri et domini Ervigii mansuetudo temperare disposuit adeo adnuente nobis glorioso et religiosissimo Ervigio principe nostro necessarium hoc sanctum concilium definivit; ut hii qui [per] supradictam legem testificandi dignitatem perdiderunt, recepto testimonio pristinae dignitatis causas exequi possint debitae actionis qualiter nobilitatis solitae titulum reportantes et quae de praeteritis legitime testificare voluerint licentiae obtineant votum et a iudicibus nullis prohibitionibus arceantur» (Vives, pp. 394 s.).

145. «Etenim retroactis divae memoriae praecessaris nostri Wambae regis temporibus quae in profanatoribus patriae, qui cum Paulo condamnatum tyrannidem adsumserunt, inflata sit sententia ultionum, quo per iudicii universalis edictum amisso testimonio rebusque propriis caruerunt» (Vives, p. 412).

giosísimo señor nuestro, el rey Ervigio, nos pareció deber decretar que todos aquellos a quien en otro tiempo arrastró a la perfidia la conjuración de Paulo en contra de la nación y de la patria, y los privó de los derechos de su estado noble, recobren su primera dignidad, y de ahora en adelante no se les oponga por esta causa ninguna restricción judicial, sino que todos de tal modo tengan los honores de su distinguido linaje y de su propia nobleza, que no sufran ninguna deshonra por su pasada infidelidad. Lo mismo decretamos que debe observarse acerca de sus hijos, que se sabe nacieron después de haber cometido sus padres la maldad referida, y de todos los demás que a partir de los años del rey Chintila, de feliz memoria, han sido hasta ahora marcados con semejante nota de infamia. Y porque en ano se exime de la servidumbre al que está agobiado por las con-
 scaciones, mandó también la clemencia de nuestro excelso príncipe Iadir lo siguiente: que el dictamen de nuestra asamblea determinara cómo debían de ser ayudados con los bienes suficientes además de ser restaurados en su derecho a testificar según su grado».¹⁴⁶

En el canon II del XIII Concilio de Toledo se insiste en la unión de la pérdida de la dignidad y del testimonio con la confiscación de los bienes. Se añade además que en lo referente a los crímenes por infidelidad los miembros de la nobleza laica y eclesiástica debían de ser juzgados con garantías procesales que excluyeran la confesión bajo tortura como prueba, debiendo de ser presentados en la asamblea de los obispos, magnates y gárdingos para evitar la arbitrariedad regia: «Y si se les acusa del crimen de infidelidad, serán juzgados según el mismo procedimiento anteriormente reseñado. Y si algún rey de

146. Canon I: «De reddito testimonio dignitatis eorum quos profanatio infidelitatis cum Paulo traxit in societatem tyrannidis. Primo igitur negotiorum exorsu, hortante pariter et iubente religiosissimo domino nostro Ervigio rege, decernendum nobis occurrit, ut omnes quos scelerata condamnatio contra gentem et patriam coniuratio Pauli in perfidiam traxit et titulo testimonii honestioris abegit, ad statum dignitatis pristinae redeant et nulla deinceps illis ob hoc cetera iudicialis obsistat, sed omnes ita generosae stirpis ac nobilitatis propriae subeant decus ut praeteritae infidelitatis nullum perferant dedecus. Quod etiam et filiis eorum decernimus observandum, qui post admissum parentum praememoratae profanationis scelus nati esse produntur, sive de ceteris omnibus qui ex tempore divinae memoriae Chintilani regis simili hucusque infamationis nota respersi sunt. Et quia incassum a servitute exiit qui spoliis premitur, hoc etiam adiciendum praecelsi principis nostri clementia iussit, ut aggregati coetus nostri sententia definiret quo quum recepto testimonio dignitatis congruis alerentur substantiis» (Vives, pp. 415 s.). Sobre la alusión a Chintila, véase arriba, pp. 133 s.

ahora en adelante descuidare por temeridad la observancia de este decreto conciliar promulgado como creemos por espíritu divino, o prefiriere maliciosamente desconocerlo, de modo que se condene a alguna de las personas referidas, de otra manera distinta a la prescrita, o se la asesinare con maliciosas estratagemas, o degradándola se la prive del puesto de su dignidad, sea, con todos los que gozosamente consintieron con él, anatematizado perennemente en presencia del Padre, Dios altísimo, y de su Hijo Unigénito, y del Espíritu Santo, y sea condenado a abrasarse con los fuegos divinos y eternos. Y además, cualquier cosa que contra lo preceptuado en esta nuestra sentencia se ejecutare en la persona de cualquiera o se decidiere acerca de los bienes de la persona acusada, carezca de toda validez, en el caso de que aquella persona, habiendo sido juzgada de otro modo distinto del que hemos decretado, hubiere perdido la facultad de testificar, o vistos confiscados sus bienes».¹⁴⁷

El procedimiento por el cual debían de ser juzgados los miembros de la nobleza se halla expresado en un párrafo anterior del mismo canon: «Por lo cual, tomando una medida conforme a los deseos del rey, decretamos en común que ninguno en adelante del orden palatino, o de los pertenecientes a la santa religión, por estratagema urdida por el rey, o por instigación de otra potestad seglar, o con el apoyo de la maliciosa voluntad de cualquier otro hombre, sea privado del honor de su grado o de servir en el palacio real —es decir, en la administración regia—, fuera del caso de manifiesto y evidente indicio de su culpa, y no se aprisione ni encadene, ni se le someta a tormento, ni se le castigue con cualquier clase de penas corporales o azotes, ni se le prive de sus bienes, ni sea encerrado en prisión, ni se le rapte valiéndose aquí y allá de injustas ocasiones, con lo cual

147. «Quod si de infidelitatis crimine quicquam eis obicitur, simili ut superius praemisum est ordine iudicandi sunt. Quod synodale decretum, divino ut confidimus spiritu promulgatum, si quis regum deinceps aut temeranter custodire neglexerit aut malitiose praeterire praef[e]legerit, quo quisque de personis taxatis aliter quam praemisum est praedampnentur, aut astu congestae malitiae perimatur vel deiectus sui ordinis loco privetur, sit cum omnibus qui ei ex delectatione consenserint in conspectu altissimi Dei Patris et unigeniti Filii eius atque Spiritus sancti perenni anathemate ultus, et divinis vel aeternis abdicatur ardoribus concremandus: et insuper quidquid contra hanc regulam sententiae nostrae ut in persona cuiusquam fuerit actum aut de rebus accusatae personae iudicatum nullo vigore subsistant, quo persona ipsa aliter quam decernimus iudicata aut testimonii sui dignitatem amittat aut quaestum rei propriae careat» (Vives, p. 418).

se le arranque una confesión por la fuerza, oculta o fraudulenta, sino que aquel que es acusado, conservando todas las prerrogativas de su categoría, y sin sufrir antes los perjuicios reseñados más arriba será presentado en la pública deliberación de los obispos, de los grandes y de los gardingos e interrogado con toda justicia y, si fuera culpable del delito, sufra las penas que las leyes señalan para el crimen que se le ha descubierto, y si fuere inocente, sea declarado tal por el juicio de todos».¹⁴⁸

La diferencia que hay entre estos pasajes del XIII Concilio de Toledo con los del anterior consiste en que aquí no sólo se devuelve la pacidad de testificar y la dignidad social perdida, sino también los bienes confiscados en la medida de lo posible.¹⁴⁹ Es interesante resaltar el hecho de que la recuperación del rango social perdido tenía que ir acompañada de la devolución de los bienes, es decir, que el papel político y social de la nobleza estaba íntimamente unido a su poder económico.

Todo esto da sentido a que las penas por la ruptura o violación del juramento de fidelidad tuvieran un claro contenido político y económico, lo mismo que religioso, siendo este último elemento el fundamento ideológico dominante que daba unidad a toda la organización de la sociedad en el feudalismo visigodo. El aspecto religioso está especificado en el canon III del XII Concilio de Toledo: «III. De la recepción y comunión de los culpables en la iglesia [...] Y porque el perdón de los que obran contra el rey, la nación o la patria, según las prescripciones de los cánones antiguos, queda al solo arbitrio de la potestad regia contra la cual se sabe que han

148. «Unde congruam devotioni eius sententiam decernentes hoc in comune decrevimus ut nullus deinceps ex palatini ordinis gradu vel religionis sanctae conventum, regiae subtilitatis astu vel profanae potestatis instinctu sive quorumlibet hominum malitiosae voluptatis obnisu citra manifestum et evidens culpa suae indicium ab honore sui ordinis vel servitio, domus regiae arceatur, non ante vinculorum nexibus inligetur, non quaestioni subdatur, non quislibet tormentorum vel flagellorum generibus maceretur, non rebus privetur, non etiam carceralibus custodiis mancipetur, neque adhibitis hinc inde iniustis occasionibus abdicetur, per quod illi violenta, oculta vel fraudulenta professio extrahatur: sed is qui accusatur gradum sui ordinis tenens et nihil ante de supradictorum capitulorum nocibilitate persentiens, in publica sacerdotum, seniorum atque gardingorum discussione deductus et iustissime perquisitus aut obnoxius reatui detectae culpa legum poenas excipiat, aut innoxius iudicio omnium comprobatus appareat» (Vives, p. 417).

149. Véase arriba, pp. 117 s., sobre los problemas de la devolución y carácter de los bienes confiscados.

pecado, por lo tanto en adelante los obispos no se abstendrán de su comunión, sino que aquellos a quienes la potestad real los recibiere en su favor, admitiere o les diere asiento en su mesa, a éstos también deberá recibirlos la asamblea de los obispos y del pueblo en la comunión eclesiástica, para que aquello que ya ha sido admitido por la piedad del príncipe no sea tenido como extraño por los obispos de Dios.¹⁵⁰ Se deduce de este texto que los que habían roto o violado el juramento de fidelidad, es decir, los que habían obrado contra el rey, la gente o la patria,¹⁵¹ según lo establecido en los antiguos cánones, y habían sido perdonados por el rey, volviendo a entrar en la fidelidad regia, no debían de estar separados de la comunión de los obispos, es decir, debían de ser también reintegrados en la fidelidad divina.

El proceso de rehabilitación de los *infideles* llevado a cabo por Ervigio abarcó, por lo tanto, dos fases que se desarrollaron en los dos concilios convocados durante su reinado. En el primero, XII Concilio de Toledo, se decidió devolver el rango social y la capacidad de testimoniar a los que la habían perdido y al mismo tiempo se les levantó la excomunión, para que pudieran no sólo volver a gozar de la protección regia, sino también de la divina. En el segundo, XIII Concilio de Toledo, se ratificó lo dispuesto en el primero, complementándolo con la devolución de los bienes confiscados, con lo cual cobraban su pleno sentido las disposiciones anteriores. La ley *LI*, XII, 1, 3 de Ervigio es un resumen de los cánones del XIII Concilio de Toledo, y en ella se repiten los temas de que ya nos hemos ocupado.

En cuanto a la ley militar de Ervigio *LI*, IX, 2, 9, establece algunas modificaciones referentes a las penas por no acudir al ejército, manteniendo el destierro y la confiscación,¹⁵² y suavizando la ley de

150. Canon III: «De culpatorum receptione vel communione apud ecclesiam [...] Et ideo quia remissio talium qui contra regem, gentem vel patriam agunt per definitiones canonum antiquorum in potestate solum regi apponitur qui et peccasse noscuntur, adea nulla se deinceps a talibus obtinebit sacerdotum communio, sed quos regia potestas aut in gratiam benignitatis receperit aut participes mensae suae effecerit, hos etiam sacerdotum et populorum conventus suscipere in ecclesiastica communione debet, ut quod iam principalis pietas acceptum nec a sacerdotibus Dei habeatur extraneum» (Vives, p. 389).

151. «Qui contra regem, gentem vel patriam agunt.»

152. *LI*, IX, 2, 9: «Si maioris loci persona fuerit, id est dux, comes seu etiam gadingus, a bonis propriis ex toto privatus exilii relegatione iussu regio mancipetur; ita ut, quod principalis sublimitas de rebus eius iudicare elegerit, in sue persistat potestatis arbitrio» (ed. Zeumer, p. 375).

Chindasvinto, *LI*, II, 1, 8, en lo referente a la pena de muerte y las mutilaciones corporales, cosa que ya había hecho Vamba en la práctica al juzgar a Paulo y sus seguidores.¹⁵³ Es interesante observar que las penas corporales iban dirigidas a los individuos de condición social inferior, que quedaban reducidos a la servidumbre en el caso de que no pudieran pagar la compensación. Se facilitaba de esta forma que estos *viliores* de condición libre entraran a formar parte de la clientela de los grandes patronos en busca de protección y trataran de eludir las consecuencias de la ley. Sin embargo, en esta ley no se especifica la pérdida de la dignidad ni de la capacidad de testificar.¹⁵⁴

La ley militar de Ervigio recoge los aspectos fundamentales de la ley militar de Vamba, *LI*, IX, 2, 8, que incorpora las prestaciones militares a las obligaciones de fidelidad. En el aspecto técnico la ley de Ervigio es mucho más precisa que la de Vamba y se amolda mucho mejor a las condiciones sociales dominantes, como hemos visto arriba al tratar de la conversión del ejército público en un conjunto de ejércitos privados.¹⁵⁵

Insistiendo en la ruptura de la fidelidad debida al rey, en el Tomo de Egica al XVI Concilio de Toledo, del año 693, se prohíbe la maquinación contra el rey, la gente y la patria de los godos (de nuevo se cita el contenido del juramento), o el provocar una rebelión dentro de las fronteras, condenándose a los miembros del Oficio Palatino, culpables de este delito, a la confiscación de los bienes, a la degradación y a la servidumbre fiscal.¹⁵⁶ Después de esta alocu-

153. *LI*, IX, 2, 9: «Inferiores sane vilioresque persone, thiufadi scilicet omnique exercitus compulsos vel hi, qui conpelluntur, si aut in exercitum venire distulerint, aut in loco vel tempore constituto minime occurrerint vel proficisci neglexerint, seu de expeditione publica quocumque fraudis commento effugiendo se subtraxerint, non solum ducentorum flagellorum ictibus verberati, sed et turpiter decalvatione fedati, et singulas insuper libras auri cogantur exolvere, quas principalis potestas cui largiri decreverit, sui maneat incunctanter arbitrii. Quod si non habuerint unde hanc compositionem exolvat, tunc regie potestati sit licitum huiusmodi transgressorem perpetue servituti subicere, ut quo de eo suisque rebus ordinare decreverit, habeat sine dubio potestatem» (ed. Zeumer, pp. 375 s.).

154. Véase la nota de Zeumer a esta ley, p. 374 de su edición.

155. Véase arriba, pp. 106 s.

156. «Et quia plerique perfidorum cothurno superbiae dediti non ex Deo regale fastigium sed solo iactantiae tumores appetere dinoscuntur, quicumque amodo ex palatinis cuiuslibet sit ordinis vel honoris persona in necem regiam vel excidium gentis ac patriae Gothorum fuerit conatus intendere, aut quicumque conturbium intra fines Hispaniae temptaverit excitare, tam ipse quam omnis eius posteritas ab omni palatino expulsa officio sub tribunali impensione

ción general, el canon IX del mismo Concilio descendió al caso concreto de la conspiración organizada por el obispo de Toledo Sisberto. Se vuelve a recordar el carácter sagrado del rey como ungido y vicario de Dios, citando los pasajes bíblicos habituales; se vuelve a repetir el contenido del juramento de fidelidad y se condena a Sisberto a la pérdida del honor, a la confiscación de los bienes y a la excomunión.¹⁵⁷ Como se ve, los castigos por infidelidad seguían siendo los mismos con las matizaciones debidas a la condición eclesiástica del personaje convicto, vigentes desde el X Concilio de Toledo.¹⁵⁸ Más duras son las disposiciones generales del canon X contra los que rompen el juramento de fidelidad. Egica, siguiendo las condenaciones anteriores, decreta en este canon que los que violaren el juramento de fidelidad serían privados ellos y su descendencia de su rango, siendo reducidos a la servidumbre fiscal. Sus bienes serían confiscados y pasaban a la Iglesia, a los hijos de los reyes y a cualquier otro que mereciera ser premiado por sus méritos y servicios. El perdón de los condenados quedaba en última instancia a la indulgencia del príncipe. Sin embargo, se prohibía que los bienes confiscados fueran recobrados por sus antiguos dueños y sus descendientes, arrebatándolos a sus nuevos propietarios, y los reyes futuros quedaban comprometidos en el cumplimiento de estas disposiciones, bajo pena de condenación eterna para ellos y su linaje, pérdida del reino y de todos sus bienes.¹⁵⁹

El decreto judicial unido al Concilio insiste sobre la infidelidad de Sisberto, obispo de la sede de Toledo, y la condena que había caído sobre él, disponiendo que otro ocupara la sede toledana. Este decreto fue promulgado antes de la celebración del Concilio y fue añadido a las actas de éste.¹⁶⁰ Entre las penas que recayeron sobre Sisberto por la ruptura de la fidelidad es de destacar que su deposición de la sede toledana fue seguida de su sustitución por el metropolitano de Sevilla, Félix. En este mismo decreto se dispone que el obispado de Sevilla fuera ocupado por Faustino, titular hasta entonces de Braga, que a su vez era sucedido en Braga por Félix de Oporto.

fisco debeant perpetim inservire, amissis insuper cunctis facultatibus propriis, quas voluerit licenter conferat clementia principalis» (Vives, p. 487).

157. Vives, pp. 507 ss.

158. Véase arriba, pp. 136 s.

159. Vives, pp. 509 ss.

160. *Decretum iudicii ab universis editum* (Vives, pp. 513 ss.).

Se puede deducir de aquí cómo existía una unidad administrativa en el reino y en la Iglesia visigodos, y que los asuntos generales eran decididos por el conjunto de los obispos y los nobles convocados por el rey en los concilios que eran verdaderos sínodos de Estado.¹⁶¹

Finalmente en la ley promulgada en confirmación del Concilio se vuelve a repetir el carácter y la gravedad de los crímenes de infidelidad, los castigos canónicos y civiles que pesaban sobre los *infideles*, castigos que sólo podían ser paliados por la piedad del príncipe.¹⁶²

Como dice acertadamente Zeumer,¹⁶³ Egica intentó en el XVI concilio de Toledo reducir los privilegios de la nobleza laica y eclesiástica en cuanto a los juicios por infidelidad, que les habían sido concedidos por Ervigio. Para ello se sirvió del caso concreto de la conspiración del metropolitano Sisberto. En relación con estos problemas habría que considerar, según el mismo Zeumer,¹⁶⁴ la ley de Egica, *LI*, II, 5, 19,¹⁶⁵ en la cual prohibía con severas penas los juramentos hechos a otra persona contra el rey.¹⁶⁶ Además de la

161. A. Barbero, «El pensamiento político visigodo y las primeras uniones regias en la Europa medieval», *Hispania*, XXX (1970), pp. 245-326, aquí p. 56 de la tirada aparte. Sobre el carácter de sínodos de Estado que tienen los concilios entre los merovingios, carolingios y visigodos, véase la observación hecha por H. Jedin, *Breve historia de los concilios*, Barcelona, 1960, p. 39.

162. Vives, pp. 515 s.

163. *Historia de la legislación visigoda*, Barcelona, 1944, p. 108.

164. *Ibid.*

165. «Ut nemo deinceps citra fidem regiam vel propria causarum negotia in deceptione regie potestatis vel cuiuslibet alterius se iuramenti vinculo alligare presumat.»

166. «Quidam enim, dum sententiam illam canonis Toletani adtendunt, ita qua decretum est, neminem licere citra manifestum et evidens culpe indicium ob honore sui ordinis vel servitio domus regie nec antea vinculorum nexibus inligari vel questionibus subdi, nisi prius in publica fuerint examinatione deducti, subtili se quodammodo iuramento in necem vel abiectionem regiam perfidie nituntur fraudibus alligare; ne ea, que fraudis moliantur peragenda consiliis, ab alterutro cernantur quandoquidem propalari. Quod et temporibus nostris detectum facinus manifestis eorum confessionibus retinetur, qui nostram gloriam conati sunt aut gladio interimere aut mortifera veneno potione decipere [...] Unde speciali edicto decernimus, ut nemo deinceps citra fidem regiam vel propria causarum negotia se cum alio presumat vinculis necere iuramenti aut in deceptione potestatis regie vel cuiuslibet alterius tam scelere fraudis audeat actione constringi. Si quis vero amodo aliter, quam premissum est, huiusmodi iuramento se alligare presumerit, illius se noverit legis perculi sanctione, que perfidis noscitur et contra regem agentibus promulgata existere.»

referencia al canon II del XIII Concilio de Toledo dedicado a las garantías procesales de la nobleza, Egica, en las cláusulas condenatorias del texto legal, alude especialmente, conforme indica Zeumer,¹⁶⁷ a las leyes que condenaban la ruptura de la fidelidad y especialmente a la ley de Chindasvinto *LI, II, 1, 8*.

La enorme importancia que se dio en el reinado de Egica a las obligaciones contenidas en el juramento de fidelidad, se pone de manifiesto en su ley *LI, II, 1, 7*. Esta ley está dedicada a la prestación del juramento de fidelidad que se debía a los nuevos soberanos y a las penas que lleva consigo la transgresión de esta obligación.¹⁶⁸ Los miembros del Oficio Palatino debían de hacerla de manera personal ante el rey. Éste, a su vez, enviaba por el territorio del reino a unos funcionarios llamados *discussores iuramenti* para recoger los juramentos de los hombres libres. Unos y otros harían este juramento utilizando fórmulas escritas —*conditiones*— como hemos visto en la época de Vamba. Tanto los miembros del Oficio Palatino como los otros ingenuos que eludieran el cumplimiento de este deber sin justificación se verían privados de sus bienes, que quedaban a total disposición del rey, lo mismo que su persona.¹⁶⁹ Esta ley, de fin del reino visigodo, proporciona una valiosa información sobre el juramento de fidelidad que era el instrumento de mayor significación para expresar el vínculo político que daba cohesión al Estado. Los diferentes aspectos contenidos en ella sólo pueden comprenderse en una sociedad feudal, como la que hemos venido estudiando a lo largo

167. Página 120 de su edición del *Liber Iudiciorum*.

168. «De fidelitate novis principibus reddenda et pena huius transgressionis.»

169. «Cum divine voluntatis imperio principale caput regnandi sumat sceptrum, non levi quisque culpa constringitur, si in ipso sue electionis primordio aut iurare se, ut moris est, pro fide regia differat aut, si ex palatino officio fuerit, ad eiusdem novi principis visurus presentiam venire desistat. Si quis sane ingenuorum de sublimatione principali cognoverit et, dum discussor iuramenti in territorio illo accesserit, ubi eum habitare constiterit, quesita occasione se fraudulenter distulerit in eo, ut pro fide regia conservanda iuramenti se vinculo alligat, aut ille, qui, sicut premisimus, ex ordine palatino fuerit, minime regis obtutibus se presentandum ingesserit, quicquid de eo vel de omnibus rebus suis principalis auctoritas facere vel iudicare voluerit, sui sit incunctanter arbitrii. Quod si aut egritudo illi obstiterit aut quelibet publice utilitatis actio eum retinuerit, ut regis visibus se nullatenus representet, dum regie electionis sublimitas quibuslibet modis ad eius cognitionem pervenerit, statim per suam iussionem id ipsum clementie sue auditibus intimare procuret, qualiter fidei suae sinceritatem ostendens huius legis sententiam evadere possit.»

del trabajo. En primer lugar, cabe señalar que los que estaban obligados a prestar juramento de fidelidad al rey eran todos los miembros del Oficio Palatino —con su presencia ante el monarca— y todos los hombres del reino de condición ingenua. Unos y otros pueden ser identificados con la nobleza laica y eclesiástica en sus diferentes grados. Es decir, que los *fideles* comprometidos por el juramento no eran un grupo reducido especialmente encomendado al rey y al que debían exclusivamente prestaciones militares. En segundo lugar, el rey disponía de unos funcionarios —«discussores iuramenti»— para recoger los juramentos en todo el reino; esta práctica no debió de ser implantada por Egica, aunque durante su reinado aparezca por primera vez regulada en una ley. En tercer lugar, las penas que recaían sobre los que no prestaban el juramento de fidelidad sin justificarse consistían en la habitual confiscación de bienes acompañada por la degradación social. Se trataba por lo tanto de penas equivalentes a las que sufrían los que habían violado el juramento, pero en este caso se aplicaban a los que omitían el hacerlo. En cuarto lugar, este hecho de que se pusiera en forma de ley la obligación de jurar a los nuevos reyes, según costumbre establecida —«ut moris est»—, pero con penas preventivas que equiparaban la omisión del juramento a su violación «quiere decir que las vinculaciones de tipo personal al monarca, por medio de un juramento de forma generalizada, eran esenciales para tratar de mantener la unidad política del reino».¹⁷⁰

170. M. Vigil y A. Barbero, «Algunos aspectos de la feudalización...», art. cit., p. 88, ahora en *op. cit.*, p. 133.

Capítulo 4

EL FEUDALISMO VISIGODO

1. LA SOCIEDAD FEUDAL Y SUS INTERPRETACIONES

A lo largo de los capítulos anteriores se han ido analizando los elementos fundamentales que caracterizaron al feudalismo visigodo su evolución. En esta exposición se puede advertir que no hemos partido de los planteamientos tradicionales para el estudio del feudalismo dentro del marco de las instituciones políticas y especialmente militares, ni tampoco de los modelos preconcebidos que suelen repetirse en las obras consideradas como clásicas.¹ De todas formas han ido apareciendo interpretaciones más renovadoras del feudalismo.² Como se ha visto, hemos referido el feudalismo a la organización de la sociedad en su conjunto, partiendo de unos supuestos económicos.

1. La bibliografía sobre el feudalismo es inmensa. Nos limitaremos a citar algunas de estas obras clásicas a las que se pueden añadir las mencionadas en otras notas y pasajes de este libro. H. Brunner, «Der Reiterdienst und die Anfänge des Lehnwesens», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanische Abteilung*, VIII (1887), pp. 1-38; H. Mitteis, *Lehnrecht und Staatsgewalt*, Weimar, 1933, reimpresión: Darmstadt, 1974; C. Sánchez-Albornoz, *En torno a los orígenes del feudalismo*, Mendoza, 1942, 3 vols.; F. L. Ganshof, *El feudalismo*, Barcelona, 1963; M. Bloch, *La société féodale*, París, 1939-1940, 2 vols.; R. Boutruche, *Seigneurie et féodalité*, París, 1970, 2 vols. Hay que observar, sin embargo, que el libro de M. Bloch tiene ya aspectos muy renovadores que se aprecian sobre todo en sus trabajos monográficos reunidos en *Mélanges historiques*, París, 1963, 2 vols.

2. Recogemos como ejemplo los trabajos de diferentes autores reunidos en *El feudalismo*, Ayuso, Madrid, 1972; *Recherches internationales à la lumière du marxisme. Le féodalisme*, París, 1963; hay traducción española parcial publicada por la editorial Akal con el título *El modo de producción feudal*, Madrid, 1976.

cos y sociales que serían refrendados por todo un aparato político, jurídico e ideológico. La investigación de los elementos jurídicos e institucionales que regulaban las relaciones colectivas en la sociedad feudal, puede ser un instrumento indispensable para el conocimiento histórico de la misma, pero no constituye el objetivo final del historiador, que en este caso sería explicar en qué consiste objetivamente el feudalismo y la sociedad feudal.

El estudio de la formación del feudalismo se complica además con el problema del fin del Imperio Romano de Occidente y de las invasiones bárbaras. Todo ello ha dado lugar a una serie de discusiones sobre la filiación romana o germánica de las instituciones feudales. Discusiones y problemas ficticios, ya que la formación de un nuevo tipo de sociedad no puede reducirse a estudios formales de supervivencia de instituciones, sino al desarrollo y a la hegemonía de unas nuevas relaciones sociales de producción, para cuya designación pueden emplearse términos jurídicos de procedencia muy diversa. Se comprende así que en las regiones que habían formado parte del Imperio Romano y estaban identificadas en su aparato político-jurídico con la administración de este Imperio, se conservaran términos y conceptos del derecho romano, pero aplicados a situaciones socioeconómicas nuevas y, por lo tanto, con un contenido diferente. Se ha elaborado la teoría de un derecho romano vulgar, para explicar estos fenómenos, pero queriendo siempre ver en este derecho romano vulgar la simple decadencia del derecho romano clásico, en lugar de considerar que es la expresión de las grandes transformaciones económicas y sociales acaecidas.³ Por otra parte, el llamado derecho germánico fue en su origen el derecho consuetudinario o costumbres tribales de los pueblos bárbaros que se fueron incorporando a la civilización en los siglos medievales. No es de extrañar, por lo tanto, que en los primeros derechos escritos de los pueblos germánicos se utilicen términos jurídicos romanos, ya que estos pueblos carecían de una tradición y de una terminología jurídica escritas, e incluso no se habían dado entre ellos hasta entonces fenómenos económicos y sociales como la propiedad privada individual de bienes inmuebles, para la cual el derecho romano poseía una terminología muy precisa y elaborada. Pero, además, se ha llegado a identificar este arcaísmo

3. El ejemplo más característico lo constituye E. Levy, *West Roman Vulgar Law. The Law of Property. Memoirs of the American Philosophical Society*, 29, Filadelfia, 1951.

del derecho germánico, procedente de su cercano pasado gentilicio, con la manifestación del espíritu de los germanos. Esta opinión ha llevado a «germanizar» a pueblos que conservaban su organización gentilicia, aunque estuvieran dentro de las fronteras del Imperio y no hubieran tenido ninguna relación con los germanos. Este es el error en el que han incurrido los germanistas españoles, puesto de relieve por García Gallo.⁴ También nosotros hemos puesto de relieve esta cuestión al tratar de la organización social de los pueblos del norte de la Península Ibérica en la Antigüedad y la Alta Edad Media.⁵ Por consiguiente, creemos que el situar como uno de los problemas centrales de la formación del feudalismo y del «paso del Mundo Antiguo al Medieval» a la dualidad exclusivista germanismo-romanismo, es un enfoque no sólo insuficiente sino falso, teniendo en cuenta la complejidad de la aparición de una nueva organización económico-social. En el caso concreto que estudiamos, estas nuevas formas sociales de producción proceden de la sociedad esclavista romana y de la sociedad gentilicia tanto germánica como no germánica. La dificultad para conocer cuáles fueron los orígenes del feudalismo estriba en explicar cómo se produce la síntesis de los diferentes elementos, que rompe los moldes de las sociedades anteriores y las su-
ra en una nueva.

Sin embargo, el elemento que se ha considerado como fundamental para explicar el origen del feudalismo es la prestación de servicio militar relacionado con el desarrollo de la caballería. Esta concepción ha partido de los planteamientos de los historiadores del derecho y de las instituciones, tratando de señalar el momento preciso en que el beneficio y el vasallaje, elementos reales y personales preexistentes, empiezan a fundirse por las necesidades militares. El intento más notable y conocido en este sentido, para fijar la fecha de esta fusión en que surgirían las instituciones feudales, se debe a

4. «El carácter germánico de la épica y del derecho en la Edad Media española», *AHDE*, XXV (1955), pp. 583-680.

5. M. Vigil, «Romanización y permanencia de estructuras sociales indígenas en la España septentrional», *BRAH* (1963), pp. 225 ss.; Id., *Historia de España Alfaguara*. I: *Edad Antigua*, Madrid, 1973, pp. 387-393; y 414 ss.; A. Barbero, «La integración social de los hispani del Pirineo oriental al reino carolingio», *Mélanges offerts à René Crozet*, I, Poitiers, 1966, pp. 67-75; A. Barbero-M. Vigil, «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista...», art. cit., pp. 271-339, y «La organización social de los cántabros...», art. cit., páginas 197-232, ahora en *op. cit.*, pp. 13-98 y 141-194 respectivamente.

Heinrich Brunner que en 1887 publicó su famoso artículo «El servicio militar a caballo y los orígenes del feudalismo».⁶

Brunner, como la mayor parte de sus contemporáneos, aceptaba que el rasgo distintivo del feudalismo era su carácter militar, relacionado con el nacimiento y desarrollo de la caballería. Cuando Carlos Martel se enfrentó a los musulmanes en 732, cerca de Poitiers, el arma más importante de los francos sería la gran espada o francisca, utilizada en el combate a pie. Para confirmar esta afirmación cita el relato de esta batalla hecho por la *Crónica Mozárabe del 754*. Brunner aduce diversos datos para precisar en qué período el ejército franco se convirtió en un ejército de caballeros. La noticia más significativa en este sentido sería la relativa a las confiscaciones de tierras de la Iglesia realizadas por Carlos Martel y sus sucesores. Las tierras confiscadas serían concedidas como *beneficia* a cambio de obligaciones militares que, en su opinión, debían de realizarse a caballo. Las condiciones económicas y políticas existentes dificultarían que el Estado franco sostuviera un ejército de caballeros a sus expensas. La distribución de tierras de la Iglesia sirvió para la creación de una caballería militar que quedaba obligada a prestar sus servicios en caso necesario. Esta obligación militar personal se refrendaba con un compromiso de fidelidad o vasallaje que, al unirse con el otorgamiento de los *beneficia* o bienes territoriales, desembocaría en el feudalismo.

A. Dopsch, en su conocido libro *Fundamentos económicos y sociales de la cultura europea*,⁷ ha hecho una crítica de Brunner, señalando la importancia de la caballería entre los francos y otros pueblos en épocas anteriores a Carlos Martel, para lo que reunió datos tomados de las obras de diversos autores. Siguiendo a E. Mayer, pone de relieve «que en España y el sur de las Galias los guerreros luchaban a caballo no sólo en la época de los árabes sino en tiempos inmemoriales, costumbre que se conservó luego en Aquitania».⁸ Además añade de manera sorprendente, atacando las tesis de Brunner desde otro punto de vista, que a lo largo del siglo VIII y comienzos del IX existían fuerzas militares formadas por campesinos humildes que serían infantes y poseerían sus propias armas.⁹ Al demostrar, por

6. Véase arriba nota 1.

7. Hemos utilizado la edición de México, 1951. La primera edición alemana es de 1918.

8. A. Dopsch, *op. cit.*, p. 382.

9. *Ibid.*, p. 384, siguiendo a Roloff.

una parte, que la caballería era anterior a Carlos Martel y, por otra, que la infantería era muy importante en los ejércitos francos posteriores a Carlos Martel, Dopsch concluye «que de esta suerte resulta notoria la falsedad de las dos premisas en que se basa la teoría de Brunner».¹⁰ A continuación trata del problema del desarrollo del vasallaje y del *patrocinium* militar como un fenómeno plenamente desarrollado en la época del Bajo Imperio.¹¹ La exposición de Dopsch contra Brunner está recogida en el capítulo IX de su obra, que lleva el título de «Orígenes del feudalismo».¹²

Sánchez-Albornoz ha criticado también la teoría de Brunner en su libro *En torno a los orígenes del feudalismo*.¹³ Desarrolla los principales puntos expuestos ya por Dopsch en cuanto a la supuesta formación de una caballería en la época de Carlos Martel después de la batalla de Poitiers. Señala, como Dopsch, que la caballería existía con anterioridad a Carlos Martel.¹⁴ Igualmente, lo mismo que Dopsch, pone de relieve que los primeros testimonios de la importancia de la caballería carolingia se refieren a finales del siglo VIII, mucho después de Carlos Martel.¹⁵ Sánchez-Albornoz admite, como Dopsch que sigue a E. Mayer, la importancia de los hábitos ecuestres de los aquitanos que derivarían de las remotas tradiciones de los iberos sus abuelos, importadas por los vascos españoles en las Galias al atravesar los Pirineos en el siglo VI.¹⁶ Estas antiguas tradiciones ecuestres ibéricas quedarían reforzadas por la importancia de la caballería visigoda.¹⁷

Como se ve, Sánchez-Albornoz incurre en las mismas incongruencias de Dopsch a quien debe las ideas más importantes de su crítica a Brunner. Según Dopsch y Sánchez-Albornoz, los francos tendrían ya caballería antes de la batalla de Poitiers, pero incomprensiblemente la caballería se desarrollaría entre ellos más tarde.

Dopsch y Sánchez-Albornoz adolecen de los mismos defectos metodológicos que Brunner, al admitir que la génesis del feudalismo

10. Ibid., p. 385.

11. Ibid., pp. 385 ss.

12. Ibid., pp. 380 ss.

13. Especialmente en la parte segunda del tomo III: *Los árabes y el régimen prefeudal carolingio*, Mendoza, 1942.

14. C. Sánchez-Albornoz, *op. cit.*, pp. 48 ss.

15. Ibid., p. 68.

16. Ibid., p. 61.

17. Ibid., pp. 83 ss.

depende en concreto de un hecho militar tan problemático como es la divulgación de la forma de guerrear a caballo. Es decir, que todos ellos parten del mismo planteamiento que, en definitiva, reduce las grandes transformaciones que hicieron posible el desarrollo del feudalismo durante varios siglos y en numerosos países, al problema accidental de los hábitos guerreros ecuestres de la clase dominante, que en último término se podría calificar no como un problema social sino hipográfico.

Más recientemente, Lynn White¹⁸ ha tratado de actualizar y reforzar la tesis de la caballería como génesis del feudalismo. Lo mismo que Brunner intenta fijar el momento en que se generalizó la prestación del servicio militar a caballo, reemplazando el incidente bélico, político que obligaría a la fusión de las instituciones beneficio-sasallaje por una innovación técnica. Se trataría de la invención y difusión del estribo que permitiría el nacimiento de una caballería acorazada. Esta difusión se realizó, según White, entre los francos en el mismo período que el señalado por Brunner para la aparición de la caballería. Como se ve, el intento modernizador de Lynn White no hace sino reproducir los enfoques positivistas que buscan en un hecho clave, en este caso tecnológico, la explicación de profundos cambios sociales. Es realmente cierto que el desarrollo de la tecnología y de las fuerzas productivas son fundamentales para el progreso económico y social y los cambios que se dan en él, pero no se debe de identificar la historia en general con la historia de la tecnología en sí, ya que el desarrollo tecnológico forma parte del desarrollo social.

El feudalismo en la Europa occidental surgió, como hemos indicado, de los elementos socioeconómicos nuevos que se habían producido dentro de la sociedad esclavista romana y de las sociedades gentilicias o tribales que se hallaban dentro o fuera de las fronteras del Imperio Romano. Los elementos fundamentales que pueden caracterizar a una sociedad feudal son muy distintos de los que definen a una sociedad esclavista y a las comunidades primitivas. De todas formas hay que tener en cuenta el pasado de cada grupo social para estudiar las formas características que el feudalismo adoptó en las diversas regiones. Por lo tanto, habrá que considerar tanto las particularidades de cada caso concreto como los rasgos generales que sirven de común denominador a un modelo muy abstracto, evitando, sin

18. *Medieval Technology and Social Change*, Oxford, 1962, pp. 14 ss.

embargo, el convertir una formación social muy determinada y concreta en un modelo sociológico universal.

2. LA UNIÓN DE ELEMENTOS ECONÓMICOS Y EXTRAECONÓMICOS EN LA DEPENDENCIA PERSONAL

Es imposible fijar el momento preciso en que se produjo la desintegración de la sociedad esclavista dominante en el mundo romano y se fueron extendiendo nuevas realidades socioeconómicas que darían como resultado la constitución del feudalismo. Se puede señalar la crisis del siglo III como la ruptura de la sociedad esclavista, aunque ésta perdurara muchos años más.¹⁹ En cuanto a las transformaciones llevadas a cabo dentro de las sociedades tribales, germánicas o no, y

19. Los problemas del fin del Mundo Antiguo y también el papel desempeñado por las invasiones han sido objeto de una abundante bibliografía. Vamos a citar obras y autores importantes que exponen teorías muy diferentes: E. M. Shtajerman, *Die Krise der Sklavenhalterordnung im Westen des römischen Reiches*, Berlín, 1964; S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo*, Roma, 1951; Id., *El fin del mundo antiguo*, México, 1961; M. Mazza, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel 3° secolo D. C.*, Catania, 1970; W. Held, *Die Vertiefung der allgemeinen Krise im Westen des römischen Reiches*, Berlín, 1974; A. Dopsch, *Fundamentos económicos y sociales de la cultura europea*, México, 1951; F. Lot, *La fin du monde antique et le début du moyen âge*, Paris, 1951; H. Dannenbauer, *Die Entstehung Europas*, Stuttgart, 1959, 2 vols.; R. Rémondon, *La crisis del Imperio Romano de Marco Aurelio a Anastasio*, Barcelona, 1967; L. Musset, *Las invasiones. Las oleadas germánicas*, Barcelona, 1967; J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*, reedición, Nueva York, 1958, 2 vols.; K. Christ (editor), *Der Untergang des römischen Reiches*, Darmstadt, 1970, que reúne diversos trabajos. E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, reimprimación, Amsterdam, 1968, 2 vols.; A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602*, Oxford, 1964, 3 vols.; F. Altheim, *Niedergang der alten Welt*, Frankfurt, 1952; P. Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, Londres, 1975; J. Vogt, *La decadencia de Roma. Metamorfosis de la cultura antigua 200-500*, Madrid, 1968; G. Maier, *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII*, Historia Universal Siglo XXI, vol. 9, Madrid, 1972; M. Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*, Madrid, 1962, 2 vols.; W. Seyfarth, *Soziale Fragen der spätromischen Kaiserzeit im Spiegel des Theodosianus*, Berlín, 1963; W. Seyfarth, «Der Begriff "Epoche sozialer Revolutionen" und die Spätantike», *Klio*, n.º 49 (1967), pp. 271-283; M. Andreu, «Zur Frage des Übergangs von der Sklaverei zum Feudalismus und zur Entstehung frühester feudaler Verhältnisse», *Klio*, n.º 49 (1967), páginas 305-312; varios autores, *La transición del esclavismo al feudalismo*, Ed. Akal, Madrid, 1975.

que condujeron a soluciones feudales, han sido tratadas en parte de la bibliografía citada en la nota anterior.²⁰

El fenómeno esencial que se dio en la sociedad romana, según lo hemos expuesto arriba siguiendo las conclusiones de Hahn,²¹ consistió desde un punto de vista económico en unir a los trabajadores a la tierra y vincularlos por medio de relaciones de tipo personal al propietario de la misma. El proceso fue complejo y partió de supuestos muy diferentes. Lo fundamental fue el hecho de que los campesinos de diverso origen y *status* jurídico quedaran unificados frente al señor o propietario de la tierra, *dominus*, y que al mismo tiempo la extensión del *patrocinium* identificara al *dominus* y al *patronus* en una única persona. La relación personal que existía en el *patrocinium* servía ahora para canalizar prestaciones de claro contenido económico. Al mismo tiempo, el propietario, *dominus*, al ejercer el *patrocinium* proporcionaba medios de subsistencia a los que se encomendaban a él como patrono. Esto entraba dentro de las obligaciones personales de protección del patrono que tenían igualmente un carácter económico. Aunque esta terminología procede directamente del derecho romano esclavista y surge dentro de la sociedad romana, es fácil advertir en estas denominaciones y en la unión de ellas en una misma persona, que su contenido objetivo socio-económico está muy lejos de la acepción que tuvieron en el derecho romano clásico. Es decir, que ha habido un cambio cualitativo en la forma de estar organizada la sociedad. Los esclavos estaban separados de los medios de producción y se les podía vender o comprar como mercancías independientes valoradas por su capacidad o su especialización en el trabajo. Los campesinos unidos a la tierra y dependientes de forma personal de sus *domini-patroni* no podían ser separados de los medios de producción a no ser por circunstancias excepcionales, y su vinculación personal no tenía nada que ver con la relación dueño-esclavo. Se había dado un paso muy grande hacia lo que sería una sociedad feudal, creando los supuestos económicos de ella.

En el mundo germánico, la constitución de las clientelas de los jefes militares y miembros más notables de la aristocracia gentilicia llevó a una dependencia personal y económica basada inicialmente

20. Pueden verse asimismo las obras citadas en la nota 1.

21. Véase arriba, p. 22.

en la propiedad privada de bienes muebles, pero que era capaz ya de romper la cohesión social originaria de la comunidad primitiva. Más tarde, al introducirse la propiedad privada de la tierra, se acentuó la diferenciación económica y social, y los señores tribales y jefes militares bárbaros pudieron convertirse en *domini* y *patroni*, según la terminología romana de la época, quedando el resto de la población en calidad de dependientes unidos a la tierra.

Es difícil concebir para estos momentos la existencia de individuos que estuvieran al margen de este entramado de relaciones económicas y personales. Quizá las comunidades de aldea que mantuvieran una cierta vitalidad podrían sustraerse a esta situación, pero siempre tendrían el peligro de ser absorbidas por el *patrocinium* de los poderosos más cercanos, o de que los miembros más ricos de sus propias comunidades ocuparan en ellas un papel preeminente como *domini* y *patroni*, quedando los demás en una situación de dependencia respecto a ellos.²² El pequeño campesino libre con propiedad individual de escasa entidad difícilmente sería imaginable en esta situación, a no ser que viviera en circunstancias excepcionales o la proximidad a grandes ciudades que no hubieran sufrido las últimas consecuencias de la crisis económica que afectó a la vida urbana el Bajo Imperio.

En la Península Ibérica que formaba parte del Imperio Romano, se dio también este proceso que iba unido a la formación de latifundios trabajados por campesinos dependientes con diverso tipo de *status* jurídico.

Una ley de Constantino del año 332, dirigida al *comes Hispaniarum* Tiberiano,²³ se refiere a la importancia de los siervos fugitivos en Hispania. En concreto la ley trata de los litigios por siervos huidos entre el señor que los reclama y el que, para evitar el castigo por la ocultación de *mancipia*, opone su derecho de propiedad, o les promete

22. A. Barbero y M. Vigil, «La organización social de los cántabros...», art. cit., pp. 226 s. y 229, ahora en *op. cit.*, pp. 185 s. y 189 s. La existencia de comunidades de aldea en el reino visigodo de Toledo puede atestigüarse por la noticia del *Liber Iudiciorum*, en la que se menciona el «conventus publicus vicinorum».

23. *CJ*, VI, I, 6: «Cum servum quispiam repetit fugitivum et alius vitandae legis gratia, quae in occultantes mancipia certam poenam statuit, proprietatem opponet, vel in vocem libertatis eum animaverit, ilico nequissimus verbero super quo ambigitur tormentis subiciatur, ut aperta veritate deceptationi terminus fiat. Quod non solum utrisque iurgantibus proderit, sed etiam servorum animos a fuga poterit detertere».

la libertad. El peso de la ley caía también sobre el siervo reclamado, para evitar, de este modo, la fuga de siervos. Hemos aludido a esta ley al tratar de los movimientos campesinos del fin del Imperio en la Península.²⁴ Si se tiene en cuenta que esta ley es del mismo año que otra constitución de Constantino del 30 de octubre que unía a los colonos a la tierra,²⁵ el decreto sobre los siervos fugitivos de Hispania cobra un sentido más concreto. Estos siervos serían campesinos dependientes, unidos desde antiguo a la tierra, y que tratarían de buscar el *patrocinium* de latifundistas u otros potentes por medio de la huida. También esta huida podía estar en relación, como ya apuntamos, con movimientos de tipo campesino. La ley tendía, en principio, a evitar el acogimiento a nuevos *patroni* por parte de los fugitivos. Las dos leyes de Constantino del mismo año coincidirían en su objetivo esencial, el de mantener a los campesinos unidos a la tierra y a los señores de ésta. La designación de *servi* para estos fugitivos puede ser equivalente en Hispania a *coloni*, avalándose quizás esta hipótesis porque la palabra *coloni* fue poco utilizada en la Hispania del Bajo Imperio y fue prácticamente inexistente en los textos visigodos. En cualquier caso podía referirse la palabra *servi* a los diversos tipos de campesinos dependientes, tanto colonos como libertos o esclavos. Todos estos problemas sociales no eran nuevos y no se pueden explicar como una consecuencia mecánica de la promulgación de estos decretos imperiales. Las reformas fiscales de Diocleciano, hechas con anterioridad, aceptando la unidad tributaria del hombre con la tierra en la *iugatio-capitatio*, prueban que esta forma de explotación agrícola tenía ya la importancia suficiente como para que la hacienda romana tuviera que basar en ella su sistema fiscal. Constantino, con las constituciones citadas, no hizo sino sancionar en el campo del derecho una práctica que se había ido formando

24. M. Vigil-A. Barbero, «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista...», art. cit., p. 292, ahora en *op. cit.*, p. 40.

25. *CTh*, V, 17, 1: «Apud quemcumque colonus iuris alieni fuerit inventus, is non solum eundem origini suae restituat, verum super eodem capitatio-nem temporis agnoscat. Ipsos etiam colonos qui fugam meditantur, in servilem conditionem ferro ligari conveniet, ut officia, quae liberis congruunt, merito servilis condemnationis compellantur implere». La prohibición de retener a colonos fugitivos y la unión del campesino a la tierra está expresada de manera muy clara en la *interpretatio*: «Si quis alienum colonum sciens in domo sua retinuerit, ipsum prius domino restituat et tributa eius, quamdiu apud eum fuerit, cogatur exsolvere: ipse vero, qui noluit esse quod natus est, in servitium redigatur».

desde mucho tiempo antes. Durante el período que es objeto de nuestro estudio, las leyes en forma de decretos imperiales o regios no hicieron, en la mayor parte de los casos, sino ratificar situaciones de hecho consuetudinarias impuestas por las nuevas realidades económicas y sociales.

No se puede considerar correcto, como pretende E. A. Thompson,²⁶ que Chindasvinto, por ejemplo, hiciera una reforma administrativa total del reino, que quedaría reflejada en la codificación del *Liber Iudiciorum*. Las recopilaciones de leyes, en principio privadas, que dieron lugar después a los diversos Códigos de fines de la Antigüedad, contenían la legislación vigente en aquellos momentos, pero ninguno de los Códigos representa una reforma total o coherente del derecho, ni, por otra parte, ninguno de los emperadores o reyes que promulgaron estos Códigos hicieron unas reformas de tal importancia que hubiera que relacionarlas con las promulgaciones. Estos serían los casos de Teodosio II y de Justiniano I en el Imperio Romano, y de Eurico, Alarico II, Recesvinto, hijo de Chindasvinto y coregente con él, y de Ervigio en el reino visigodo.

La extensión del *patrocinium* sobre las personas, unido al *domini* de la tierra y de los servicios, se manifiesta ya en Hispania en el año 400 en los cánones que hemos comentado del I Concilio de Toledo. Se dice literalmente y con precisión que no admite lugar a dudas, en el canon X de dicho Concilio,²⁷ que no se podía llegar a ser clérigo sin el consentimiento previo del *dominus* y del *patronus* —«absque consensu domini vel patroni»—. El texto de este canon evidencia que la unión del *dominus* y del *patronus* en la misma persona era una situación normal en la Península Ibérica a fines del Imperio Romano.

La importancia económica y política de este sistema de relaciones de dependencia se pone claramente de manifiesto en el hecho de que los grandes propietarios podían tener comitivas armadas que constituirían verdaderos ejércitos, formadas a partir de los cultivadores de sus tierras. Este es el caso del ejército reclutado por los primos del emperador Honorio entre sus campesinos —*servuli* y *ruticani*²⁸ y «*plethos oiketou kai georgon*»—.²⁹ Las fuentes denominan a los miem-

26. *The Goths in Spain*, Oxford, 1969, pp. 190-217.

27. Véase arriba, p. 97.

28. Oros., VII, 4, 5-8.

29. Zosim., VI, 4, 3.

bro de estos ejércitos como campesinos dependientes con *status* jurídicos diversos, siendo lo esencial el elemento económico, es decir, el trabajo de la tierra, y la participación militar privada constituiría en principio una obligación complementaria de tipo extraeconómico dentro de la dependencia personal. Esta es una prueba más de la unión de la figura del *dominus* y del *patronus* en una misma persona, en este caso los parientes del emperador.

El momento culminante de la crisis del Imperio Romano de Occidente, que llevó a su desaparición, coincidió a lo largo del siglo V con revueltas campesinas de los llamados bagaudas y con las invasiones de los bárbaros.³⁰ Textos contemporáneos nos informan de cómo sectores de la población romana huían buscando refugio de las difíciles condiciones de vida, entre los bárbaros y los bagaudas. El *patrocinium* que dieron a estos romanos fugitivos equivaldría a un *patrocinium*. Los pasajes de Orosio y Salviano, refiriéndose este último a los hispano-romanos, son muy expresivos.³¹ De manera análoga a los *circumcelliones* norteafricanos parece que ejercieron una forma de patrocinio sobre los esclavos y los deudores.³² Aunque los bárbaros en un principio fueran bien acogidos por gran parte de la población romana sometida, esto no quiere decir que no actuaran dentro de las realidades socioeconómicas existentes, contribuyendo a consolidarlas a través de los pactos de hospitalidad y con la formación de los reinos germánicos. No se puede pensar que representaran en abstracto el «espíritu de la libertad», ni que vinieran a llenar el vacío de la inexistencia de una clase revolucionaria dentro del Imperio Romano como pretende Held³³ que ha desarrollado de manera desafortunada algunas referencias a los germanos que se encuentran en pasajes de Engels,³⁴ pues es obvio que los germanos no constituían una clase social.³⁵

30. Véase el artículo de E. A. Thompson, «Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain», *Past and Present*, n.º 2 (1952), pp. 11-23 y M. Vigil-A. Barbero, «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista...», art. cit., págs. 287-301, ahora en *op. cit.*, pp. 33-51.

31. Oros., VII, 41; Salv., *De Gub. Dei*, V, V, 22, 23; V, VIII, 37.

32. H.-J. Diesner, *Der Untergang der römischen Herrschaft in Nordafrika*, Weimar, 1964, p. 109 y nota 111, cit. por I. Hahn, «Das bäuerliche Patronat in Ost und West», *Klio*, n.º 50 (1968), p. 276 y nota 2.

33. *Die Vertiefung der allgemeinen Krise im Westen des römischen Reiches*, Berlin, 1974, pp. 184 s.

34. *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état*, Éditions Sociales, París, 1971, p. 144.

35. Sobre el carácter revolucionario del Bajo Imperio y las contradicciones

En la legislación visigoda puede observarse, siguiendo los casos que hemos mencionado, cómo el fundamento de la organización de la sociedad estaba constituido por la tenencia de bienes inmuebles a cambio de pago de censos y prestaciones de servicios. La situación se hizo hereditaria tanto para los dependientes como para los que ejercían el patrocinio y el dominio. Este carácter hereditario y, por lo tanto, perpetuo de las relaciones económicas y extraeconómicas abarcaba a los hombres libres encomendados, a los libertos y a los siervos. En la legislación eclesiástica se acentuaba todavía más la perpetuidad de la propiedad eminente de la tierra y era muy difícil para los dependientes romper el vínculo con su patrono: la Iglesia era patrona eterna, porque nunca moría.³⁶ Lo fundamental, por consiguiente, era la entrega de tierras, cuya propiedad eminente nunca perdía el señor, y el carácter hereditario tanto de estas cesiones como de las obligaciones de prestar servicios. Si la tierra era la base de la riqueza y el elemento económico predominante, es natural que los servicios se refirieran en primer lugar al trabajo en ella o al pago de censos por su posesión. Así se explica que los clérigos citados en el II Concilio de Sevilla³⁷ fueran equiparados a los colonos agrícolas y tuvieran por otra parte que prestar servicios religiosos en su calidad de clérigos. La situación de los bucelarios del fragmento 310 del *Código de Eurico*, reproducido en la ley de Leovigildo *LI*, V, 3, 1, indica que a cambio de la entrega de bienes tendrían probablemente que satisfacer un censo y prestar además sus servicios militares. La situación jurídica de estos patrocinados ingenuos con obligaciones militares era la misma que la de los libertos que, a cambio del peculio concedido por su manumisor, le debían prestaciones económicas y personales hereditarias. Estas obligaciones eran tanto militares —formar parte de los ejércitos privados de los patronos— como religiosas, porque la Iglesia podía manumitir a sus siervos para hacerlos clérigos con

básicas pueden verse las acertadas observaciones de E. M. Schtjerman, *Die Krise der Sklavenhalterordnung im Westen des römischen Reiches*, Berlín, 1964, y también las consideraciones teóricas de W. Seyfarth, «Der Begriff "Epoche sozialer Revolutionen" und die Spätantike», *Klio*, n.º 49 (1967), páginas 271-283, y de S. Mazzarino, «Si può parlare di rivoluzione sociale alla fine del mondo antico?», *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo. Il passaggio dall'antichità al medioevo in Occidente*, Spoleto, 1962.

36. Véase arriba, p. 91.

37. Véase arriba, p. 99.

tal de que permanecieran en su *obsequium*. Es fácil deducir que la organización de la sociedad visigoda en su conjunto dependía de estos supuestos económicos que se hallaban refrendados por el aparato jurídico de las leyes civiles y de los cánones de los concilios y, como veremos más adelante, por el aparato político e ideológico.

3. EL VOCABULARIO

Hemos expuesto en las páginas anteriores cómo las nuevas condiciones económicas surgidas de la desintegración de la sociedad esclavista romana y de la evolución de las sociedades tribales llegarían a coincidir imponiendo unas determinadas relaciones entre los propietarios y los trabajadores dependientes de ellos y adscritos a la tierra. La importancia determinante de estas relaciones tendería a nivelar la situación de los hombres dependientes, lo que explica el hecho, ya señalado arriba, de que en el vocabulario jurídico visigodo se utilicen vocablos diferentes referidos a un mismo contenido que abarcaba a dependientes con diverso origen en cuanto a su primitivo *status* jurídico o al de sus antecesores. Se puede inferir también que en otras ocasiones un mismo vocablo designaría a individuos de origen diverso, pero que al identificarse su situación en la práctica carecería de sentido el recordar las antiguas distinciones. Probablemente los *servi*, que aparecen de manera tan frecuente en el *Liber Iudiciorum*, procederían tanto de los esclavos agrícolas como de los libertos y colonos de fines del Imperio, y otros trabajadores unidos a la tierra.³⁸ Merece la pena poner de relieve aquí, como apunta Schtjajerman, que la palabra *servi* se empleaba ya desde el siglo II principalmente para los esclavos agrícolas, diferenciándolos de los esclavos domésticos.³⁹ A ellos se asimilarían los demás trabajadores del campo, hecho que podría explicar el que la legislación civil visigoda no mencione a los *coloni*. Otras generalizaciones en el mismo sentido las encontramos en los escritores del Bajo Imperio que con la expresión *rustici* o *rusticani* se refieren al campesinado dependiente

38. P. D. King, *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge, 1972, pp. 160 s. y 170.

39. *Die Krise der Sklavenhalterordnung im Westen des römischen Reiches*, Berlín, 1964, pp. 194 s.

fuera o no de origen esclavo.⁴⁰ La ambigüedad de estas designaciones se comprueba también en la documentación altomedieval, donde se distingue entre siervo libre y siervo no libre, y se aplica la palabra *mancipium*, sinónimo de *servus*, tanto a los libres como a los emancipados,⁴¹ se hacen equivalentes *libertini* y *servi*,⁴² y se habla de la emancipación de libertos en documentos leoneses del siglo x.⁴³ Estas categorías jurídicas, procedentes del derecho romano esclavista, habían perdido su primitivo significado y eran utilizadas indistintamente de forma imprecisa en el sentido técnico, pero de forma muy precisa en cuanto a que expresaban la realidad social existente en su época.

Teniendo en cuenta las consideraciones acabadas de hacer, se comprende que en el reino visigodo se extienda una misma terminología para designar las relaciones de dependencia que existían en los diversos niveles de la organización social. Estas relaciones podían tener carácter económico, de prestación de servicios, o bien un contenido político y, en última instancia, religioso en el plano ideológico, repitiéndose el mismo vocabulario en las diversas instancias. No sólo el *dominus* y el *patronus* se confunden, sino los tipos de obligaciones que los dependientes tenían hacia ellos, ya fueran ingenuos encomendados, clérigos, libertos privados, fiscales o de la Iglesia, siervos fiscales o privados, etc. Se encuentran en el mismo contexto *dominus*, *patronus* y —en la Iglesia— *presbyter*, cuando se nombra a los señores que ejercían un dominio sobre personas de rango social inferior. Del mismo modo las palabras *obsequium*, *patrocinium*, *servitium*, *reverentia*, *humilitas*, *dicio*, *servitus*, *fidelis*, *infidelis*, *obedientia*, *gratia libertatis*, *fides*, *fidelitas*, *famulatus*, *infidelitas*, *inobedientis*, *ingratus*, *perfidia* se encuentran profusamente e intercambiadas para designar las relaciones de dependencia y la ruptura de estas relaciones entre siervos, libertos, libres encomendados, clérigos y miembros de la nobleza, tanto con los señores privados

40. M. Vigil-A. Barbero, «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista...», art. cit., pp. 291 s., ahora en *op. cit.*, pp. 42 s.; E. M. Schtjajerman, *Die Krise der Sklavenhalterordnung im Westen des römischen Reiches*, Berlín, 1964, pp. 191 s.

41. M. Bloch, «Liberté et servitude personnelles au Moyen Âge, particulièrement en France: contribution à une étude des classes», *Mélanges historiques*, I, París, 1963, p. 334.

42. *Crónica de Alfonso III* en sus dos redacciones, refiriéndose a la rebelión en la época de Aurelio.

43. M. Bloch, «Les "colliberti". Étude sur la formation de la classe servile», *Mélanges historiques*, I, p. 421.

como con la Iglesia y el monarca. Creemos que es importante señalar aquí algunos casos significativos como los de las palabras *obsequium* y *servitium* utilizadas para las relaciones privadas y para las de carácter público. Lo mismo sucede con las palabras *fidelis* / *infidelis* que se emplean tanto para designar las relaciones privadas de los encomendados, como las públicas. La Iglesia utiliza *obedientia*, *reverentia*, *humilitas* como sinónimos de *obsequium*, *patrocinium* y *servitium*, y *gratia libertatis* para expresar el hecho de la manumisión. La palabra *gratia* se aplica en la ley civil para las donaciones regias; ⁴⁴ por otro lado, en el VI Concilio de Toledo la ruptura de la fidelidad al rey se llama *ingrata servitia*, análogamente al incumplimiento del *obsequium* de los dependientes de la Iglesia que da lugar a la *ingrati actio* y sus autores son llamados *ingrati*. A la *gratia libertatis* de los manumitidos eclesiásticos correspondían los *obsequia prompta sincerique*, utilizándose los mismos términos referidos a la fidelidad al rey: *sincerum servitium*, *promptum ac fidele obsequium*, *fidele obsequium*. Igualmente en la fórmula 43 Turonense de encomendación aparecen los términos *servitium* y *obsequium* para denominar las obligaciones del encomendado. Por otra parte, el que la Iglesia utilice la expresión *in ditione* ⁴⁵ para designar el patrocinio u obsequio eclesiástico es revelador de que se está empleando un término político aplicado en general a la soberanía y a la dependencia nacida de ella, para unas relaciones de dependencia personal privada. Pensamos que estas equivalencias semánticas no debieron de ser producto de una utilización caprichosa de las palabras o de una decadencia en el uso del lenguaje, sino que constituyeron un hecho de profundo significado, de acuerdo con la consolidación de unas nuevas relaciones sociales y económicas así como políticas.

4. LA FIDELIDAD COMO VÍNCULO POLÍTICO

En efecto, se ha visto cómo el rey actuaba como el mayor *patronus* y *dominus* y que su poder se basaba en los recursos económicos tanto propios como del Estado, y, por lo tanto, debía de tener un mayor número de dependientes. El vínculo público que daba cohe-

44. *LI*, V, 2, 2.

45. *IX Concilio de Toledo*, canon XV.

sión al Estado se expresaba por medio de la fidelidad jurada al rey, que representaba una relación de dependencia personal con connotaciones económicas y religiosas, concebida a partir de las relaciones de dependencia y obligaciones de servicios en las que se basaba el orden social. El proceso seguido, según lo hemos expuesto en los capítulos anteriores, surgió de unas condiciones materiales nuevas que llevaron a la extensión de los vínculos personales de dependencia. Cuando estos vínculos se hubieron generalizado, llegarían a tener un valor político, aunque aparentemente en este nivel político y en el ideológico-religioso el proceso se presentara a la inversa, es decir, como naturalmente existente e impuesto de arriba a abajo. Esto ocurrió en un momento en que el Estado y el monarca, su máximo representante, eran incapaces de asegurar el ejercicio del poder por medio de una dependencia material eficaz frente a los súbditos, y utilizaban las relaciones de tipo personal ya existentes para crear nuevas relaciones políticas.

El instrumento empleado por el Estado visigodo para llevar a cabo esta práctica política fue la *fides* o *fidELITAS* que comprometía a los súbditos, tanto laicos como eclesiásticos, con el rey por medio de un juramento religioso que les obligaba a no atentar contra su vida y a prestarle servicios. El rey, por su parte, se comprometía también a respetar los bienes y personas de sus *fideles* y a reconocer el pleno derecho de la propiedad sobre las cosas que les hubiera otorgado. La ruptura de la fidelidad, *infidelitas* o *perfidia*, daba poder al rey para confiscar los bienes de los reos de este crimen, lo mismo que para castigarlos corporal y espiritualmente y decidir la degradación social que podía reducir a la nobleza a la servidumbre y a la pérdida de la capacidad de prestar testimonio en los juicios. Las prestaciones de servicios militares se fueron incorporando a las obligaciones generales políticas que eran propias de todos los *fideles*. En la última época del reino visigodo cobró especial significación la obligación de prestar el juramento de fidelidad al nuevo rey, que los miembros de la administración del reino u Oficio Palatino, laicos y eclesiásticos, debían de hacer en la presencia regia, y los otros *fideles* ante funcionarios del monarca, *discussores iuramenti*, que recorrían el territorio del reino con esta misión. Las obligaciones de acudir al llamamiento regio, como en el caso de la convocatoria al ejército público con las fuerzas privadas, leyes de Vamba y Ervigio, lo mismo que en el de renovar el juramento de fidelidad al nuevo rey, bien

personalmente bien por medio de los *discussores*, ley de Egica, son usos políticos típicamente feudales. Con anterioridad tendrían ya sus equivalentes en la organización de la Iglesia visigoda. La Iglesia y sus representantes, los obispos, actuaban igualmente como grandes patronos y, en este sentido, los metropolitanos exigían de los obispos de su provincia que acudieran a su convocatoria para los concilios y otras ceremonias, bajo penas de excomunión, pudiendo solamente excusarse por razón de enfermedad,⁴⁶ excusa que era también la única válida para los que no acudieran a la guerra en las leyes militares de Vamba y Ervigio, y para los que no se presentaran a prestar el juramento de fidelidad al nuevo rey en la ley de Egica. Por otra parte, los libertos de la Iglesia debían de presentar al nuevo obispo sus escrituras de manumisión, renovando sus promesas.—*professiones*— en las que reconocían su condición de libertos y las obligaciones económicas y personales contenidas en el *obsequium*, según sabemos por el canon IX del VI Concilio de Toledo. En el canon IV del III Concilio de Zaragoza se precisa que los nuevos obispos debían de inquirir la condición de los libertos de su iglesia por medio de sus clérigos y de sus domésticos, para que los manumitidos presentaran sus *professiones* y *carthulae libertatis*. Estos clérigos y domésticos eran evidentemente funcionarios del patrimonio o casa episcopal, y su misión de averiguar la condición de los libertos eclesiásticos para que éstos presentaran sus escrituras de libertad y al mismo tiempo renovaran sus compromisos personales con el obispo, como manumitidos, les asemeja en sus funciones a los *discussores* según los describe la ley de Egica. Esta semejanza sugiere que en las dos situaciones se reproducirían prácticas nacidas de la administración de los grandes patrimonios de los *domini* y *patroni* respecto a sus dependientes.

L. Halphen, un historiador clásico del Imperio Carolingio, ha puesto de relieve la importancia y el contenido del juramento de fidelidad que se debía de hacer a Carlomagno. Lo resalta como el más importante de los vínculos políticos que unían al emperador con sus súbditos. El compromiso «en una sociedad impregnada por el sentimiento religioso era considerado como indisoluble». El emperador utilizaba funcionarios —*missi*— encargados de reclamar la renova-

46. Concilio de Mérida del año 666, cánones VI y VII (Vives, pp. 329 s.); XIII Concilio de Toledo, canon VIII (Vives, pp. 424 s.).

ción del juramento, como emperador, a todos los súbditos sin excepción; ⁴⁷ la ruptura de la fidelidad llevaba consigo la pérdida de prestar testimonio en los juicios, penas corporales y espirituales, ser situado en la categoría de los *infideles* a los que se podía confiscar los bienes e incluso quitar la vida. ⁴⁸ Dentro del deber de fidelidad se contenían numerosas obligaciones de tipo fiscal, militar y religioso. La forma de realizarse el juramento de fidelidad carolingio y las consecuencias de su ruptura son, en nuestra opinión, muy semejantes a las del reino visigodo. Entre los visigodos existían fórmulas escritas —*conditiones*— que se describen, según se ha visto, en las fuentes. El juramento franco se hacía también mediante fórmulas cuyos textos escritos nos han sido transmitidos. ⁴⁹ Se utilizaban funcionarios enviados por el monarca, *discussores iuramenti* entre los visigodos, y *missi* entre los francos. Esta función en el reino franco se encuentra ya muy desarrollada en capitulares anteriores a la restauración del Imperio, como el *Capitulare missorum* de 792 o 786 donde una de las obligaciones principales de los *missi* era la de recoger los juramentos de fidelidad. ⁵⁰ Igualmente eran similares las penas que llevaba consigo su violación, como cabe observar comparando las enumeradas arriba para los visigodos, ⁵¹ con las existentes entre los francos.

5. LA IDEOLOGÍA POLÍTICO-RELIGIOSA DE LA FIDELIDAD Y EL RITO DE LA UNIÓN REGIA

Los vínculos políticos que servían para dar cohesión al Estado visigodo no sólo se expresaban dentro de un marco ideológico-religioso, sino que quedaban refrendados por categorías espirituales que ponían de manifiesto una dependencia que iba desde Dios, el rey y la Iglesia hasta el último siervo. Para comprender la cohesión ideológica, unida a la política, que se desarrolló en el reino visigodo, hay

47. Capitular n.º 33, *MGH Capitularia regum Francorum*, I, pp. 92 s. del año 802.

48. L. Halphen, *Charlemagne et l'empire carolingien*, París, 1968 (reedición), pp. 150 s.; para las penas por perjurio, véanse las referencias documentales en *op. cit.*, nota 462.

49. Cf. *Duplex legationis edictum* del año 789, *MGH Capitularia regum Francorum*, I, pp. 62 s., y en el final del Capitular n.º 34, *Capitularia missorum specialia*, *MGH Capitularia regum Francorum*, I, p. 101.

50. *MGH Capitularia regum Francorum*, I, p. 66.

51. Véase arriba, p. 172.

que tener presente la observación que hemos hecho arriba de que unas condiciones materiales nuevas llevaron a la extensión de los vínculos personales de dependencia que, al tener un valor político e ideológico-religioso, se presentaban como existentes por naturaleza e impuestos de arriba a abajo. J. C. Rodríguez, al estudiar la función de la ideología refiriéndose a la sociedad feudal, hace observaciones a nuestro juicio muy atinadas: «lo que la ideología feudal dice es que el hombre es esencialmente "siervo" de un "Señor" (se escriba éste con mayúscula o con minúscula), y tal noción-eje permanecerá siempre latente e incontrovertible en el trasfondo de cualquier tipo de producción ideológica medieval [...] De ahí que los individuos inscritos en las relaciones feudales (tanto los pertenecientes a las clases dominadas como los pertenecientes a las dominantes; esto es: tanto los verdaderos siervos como los meros "siervos de Dios") conciban a tales relaciones, las vivan, como efectivamente "serviles", se autoconciban ellos mismos (y no puedan hacerlo de otra manera) como literalmente "siervos"». ⁵²

A través de los textos visigodos de todo tipo se puede observar el carácter sagrado que adopta la realeza y, por consiguiente, el gobernante que es el representante de Dios y del cual recibe el poder. Esta concepción religiosa del poder había sido elaborada por una larga tradición cristiana en la que se fundía la teoría política filosófica grecorromana con la bíblica, con nombres muy conocidos como Eusebio de Cesarea, el *Ambrosiaster*, Agustín de Hipona, Gelasio, Gregorio Magno y, en lo que respecta al reino visigodo, Isidoro de Sevilla. Isidoro fue también el gran inspirador del IV Concilio de Toledo del 633, en cuyo canon LXXV se explicita ahora clara y coherentemente el carácter sagrado del monarca y su dependencia de la divinidad, al mismo tiempo que este carácter se une al juramento de fidelidad que le deben los súbditos.

Como teórico de la política, Isidoro es un hombre que está a caballo entre dos épocas, el «fin de la Antigüedad» y el «comienzo de la Edad Media». Sin embargo, se puede considerar que su pensamiento va a estar mucho más de acuerdo con las nuevas realidades históricas medievales del futuro que con la perduración de lo que significaba el antiguo Imperio Romano. Para Isidoro, el cuerpo for-

52. *Teoría e historia de la producción ideológica. 1: Las primeras literaturas burguesas*, Madrid, 1974, p. 13.

mado por el conjunto de naciones no es ya el Imperio, sino la Iglesia. Este cuerpo está unido por la unidad de la fe y la «congregación de este pueblo de las naciones es la misma Iglesia». La Iglesia está formada por esta pluralidad de naciones y constituye un gran reino, «*unus Dei populus unumque regnum*». Los príncipes están dentro de esta Iglesia y deben apoyar por la fuerza lo que los sacerdotes no pueden imponer por la palabra. Queda bien claro así que para Isidoro los príncipes se hallan supeditados a la Iglesia en materia espiritual, según había mantenido Gelasio, pero va aún más allá, puesto que afirma taxativamente la obligación que tienen de imponer por el terror la disciplina, si no basta la palabra de los sacerdotes.⁵³ El ejemplo de la prefiguración de Cristo en Melquisedec, personaje del Antiguo Testamento que aúna el *regnum* y el *sacerdotium*, es importante también en la teoría política de san Isidoro.⁵⁴ Existe una unión entre el *regnum* y el *sacerdotium* que a través de Cristo pasa al rey como otro Cristo, *alter Christus*, que lo obligará a compromisos espirituales dentro de su función temporal; al mismo tiempo, la primacía de lo espiritual puede llevar a la dependencia del rey respecto a los sacerdotes representantes de la divinidad.

No obstante, en Isidoro perdura la antigua doctrina de que «gobernante es siempre el representante de Dios, del cual recit el poder. Incluso el mal gobernante debía de ser obedecido, según *Ē Ambrosiaster*, Agustín de Hipona y Gregorio Magno. Isidoro en un pasaje de sus *Sententiae* nos explica el origen del poder político que nace de la elección hecha por Dios, citando a Oseas, 8, 4: «Se dieron reyes pero no elegidos por mí». En otros lugares Isidoro se expresa de la forma más tradicional y al mismo tiempo más ambigua de que Dios ha dado a su pueblo malos gobernantes como castigo, aprovechando otra cita de Oseas, 13, 11: «Te di rey en mi furor y en mi ira te lo quito».⁵⁵

53. *De Fide Catholica*, II, 1, 4: «huius populi congregatio est gentibus ipsa est ecclesia». San Isidoro desarrolla esta doctrina en un pasaje las *Sententiae*, III, 51, 4: «principes saeculi nonnunquam intra ecclesiam potestatis adeptae culmina tenent, ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant. Ceterum intra ecclesiam potestates necessariae non essent, nisi ut, quod non praevalet sacerdos efficere doctrinae sermonem, potestas hoc imperet per disciplinae terrorem».

54. *De ortu et obitu patrum*, 105 y también *Allegoriae quaedam Scripturae Sacrae*, 19: «Melchisedech [...] Regnum Christi, qui est verus rex iustitiae, et sacerdotium figuravit».

55. A. Barbero de Aguilera, «El pensamiento político visigodo y las pri-

La ambigüedad de la doctrina política de Isidoro de Sevilla se pone de manifiesto en la aceptación por el IV Concilio de Toledo de la deposición de Suintila, monarca, que, según el propio Isidoro, había recibido el trono por la gracia de Dios.⁵⁶ Sin embargo, Isidoro en las *Etimologías* acepta el antiguo aforismo latino: «rex eris si recte facias, si non facias non eris»,⁵⁷ lo cual permitía que, a pesar de haber recibido el trono Suintila por la gracia de Dios, podía ser apartado de él por su conducta como gobernante.

Los padres del IV Concilio de Toledo condenaron a aquellos que «se matan con su propia mano olvidándose de su propia salvación, y dirigen sus fuerzas contra sí mismos o contra sus reyes». Citaron una vez más a David, como ejemplo de buen súbdito que respeta a los ungidos del Señor, y mencionaron los pasajes bíblicos con la prohibición divina: «Nolite tangere Christos meos», y la exclamación de David: «Quis extendet manum suam in Christum Domini et innocens erit?». Otros escritores eclesiásticos habían comentado la conducta de David respecto a Saúl. El *Ambrosiaster* sostenía, teniendo en cuenta este ejemplo, que al rey se le debía de honrar siempre, aunque fuera malo. También Gregorio Magno explicaba la actitud de David hacia Saúl en función de que los buenos súbditos no deben de resistir al que gobierna, cuya autoridad sobre los demás hombres viene de Dios.⁵⁸

En este Concilio se le da al rey un carácter sagrado, como ungido del Señor, *Christus Domini*, contra el que nadie debe atentar; pero también se abre la posibilidad a nuevos destronamientos, indicando que los reyes que no gobiernen rectamente deben de ser separados y juzgados por Dios.⁵⁹ Esta doctrina está expresada en el canon LXXV del mismo Concilio: «Y acerca de los futuros reyes, promulgamos esta determinación: que si alguno de ellos en contra

meras unciones regias en la Europa medieval», *Hispania*, XXX (1970), pp. 245-326, aquí pp. 22 s. de la tirada aparte.

56. *Hist. Gotb.*: «Aera DCLVIII, anno imperii Heracli X gloriosissimus Suintila gratia divina regni suscepit sceptrum».

57. IX, 3.

58. A. Barbero de Aguilera, «El pensamiento político visigodo...», art. cit., pp. 245-326, aquí p. 29 de la tirada aparte. Los textos del *Ambrosiaster* en *Quaestiones veteris et novi testamenti*, 91, 8, y de Gregorio Magno en *Regulae pastorales*, III, 4; *Libri moralium in Job*, 22, 24.

59. M. Vigil-A. Barbero, «Sucesión al trono y evolución social en el reino visigodo», *Hispania Antiqua*, IV (1974), p. 388.

de la reverencia debida a las leyes, ejerciere sobre el pueblo un poder despótico con autoridad, soberbia y regia altanería, entre delitos, crímenes y ambiciones, sea condenado con sentencia de anatema, por Cristo Señor, y sca separado y juzgado por Dios porque se atrevió a obrar malvadamente y llevar el reino a la ruina».⁶⁰ Se puede observar la ambigüedad de la doctrina política de Isidoro reflejada en el Concilio. La contradicción se da en el pensamiento de Isidoro y en la historia concreta se aplica para justificar el acceso al trono por la fuerza de Sisenando y la deposición de Suintila. Suintila habría obrado de manera no recta enriqueciéndose con «exacciones a los pobres», esto es, mediante confiscaciones de los bienes de la Iglesia, así como de bienes de la nobleza.⁶¹

Las mismas frases bíblicas del IV Concilio de Toledo referentes al carácter del rey como un ungido de Dios, se repiten en el canon IX del XVI Concilio de Toledo.⁶²

Desde estos supuestos se puede intentar la comprensión de una teoría política que se presenta aparentemente contradictoria. El origen divino del poder político nos sitúa en la tradición de los escritores cristianos de fines del Imperio. La ficción de la continuación del Imperio como una unidad política superior perduraría incluso mucho después de que se extinguiera el Imperio Romano de Occidente. Por eso el nacimiento de los reinos bárbaros nacionales se manifestó como una negación del Imperio, pero pretendiendo conservar gran parte de la antigua organización política y social.⁶³ Este es el caso del reino visigodo que vivirá en una lucha constante por la super-

60. «Sane de futuris regibus hanc sententiam promulgamus: Ut si qui ex eis contra reverentiam legum superba dominatione et fastu regio in flagitiis et facinore sive cupiditate crudelissimam potestatem in populis exercuerit, anathematis sententia a Christo domino condemnentur, et habeat a Deo separationem atque iudicium propter quod praesumserit prava agere et in perniciem regnum convertere» (Vives, pp. 220 s.).

61. Cf. A. Barbero de Aguilera, «El pensamiento político visigodo...», art. cit., pp. 245-326, aquí pp. 31 s. de la tirada aparte.

62. Véase arriba, p. 150 s.

63. Véase el sentido que da Engels a los términos nación, nacional, nacionalidad en su léxico, F. Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état*, p. 317: «Nación conserva a menudo el sentido amplio del latín *natio*, es decir, "población, pueblo". El adjetivo "nacional" se aplica de esta forma a las particularidades, a las lenguas de los galos, de los iberos o de los germanos. Nacionalidad parece empleada para designar a los pueblos en esta etapa de su desarrollo que, en la época feudal, ha precedido a la formación de las naciones propiamente dichas».

vivencia entre un aparato político centralizado, representado por los reyes, y las fuerzas sociales que el propio Estado defendía y encarnaba, y que respondían a los intereses objetivos de las capas más altas de una sociedad feudalizada.⁶⁴

El IV Concilio de Toledo establece que el monarca tenía un carácter sagrado y debía de ser elegido por Dios. No hay que olvidar que Isidoro consideraba en su *Historia Gothorum*⁶⁵ que Suintila debía el reino a la gracia divina. El rey se convertía en el ungido del Señor —*Christus Domini*— y en el elegido de Dios, pero la elección se hacía a través de sus representantes en la tierra, los obispos unidos a la nobleza. La unción regia, un nuevo rito, sancionaba en la práctica toda la teoría político-religiosa, de forma que el monarca recién elegido era ungido por un representante de la Iglesia. Se expresaba así de forma ritual tanto el carácter sagrado de la realeza como la dependencia del príncipe respecto de Dios a través de la elección y de este acto ritual.⁶⁶ La primera mención segura de la unción real entre los visigodos la debemos a Julián de Toledo al referirse a la subida al trono de Vamba.⁶⁷ La *Historia Wambae* da a entender que la unción ya era algo antiguo, conocido entre los visigodos, y a la que sin duda alude el IV Concilio de Toledo al denominar al rey ungido del Señor. En los textos legales visigodos no se habla de la unción real; la conocemos por la *Historia Wambae*, alusiones de las actas conciliares y noticias del Latérculo de los reyes visigodos. Como hemos observado ya en otras ocasiones, la ratificación legal civil o canónica de una práctica consuetudinaria se realizaba con mucha posterioridad a que se institucionalizara la costumbre y habría casos en que estos usos políticos, como el de la unción, no fueron ratificados por la ley civil.

No se ha conservado el ritual de la unción regia visigoda. Sin embargo, el *Antifonario de León*, considerado como una copia auténtica de otro antifonario escrito en el primer año del reinado de Vamba, representa en una de sus miniaturas al rey entre dos obispos, siendo ungido en la cabeza por uno de ellos. En el folio 25 del

64. A. Barbero de Aguilera, «El pensamiento político visigodo...», art. cit., pp. 245-326, aquí pp. 34 s. de la tirada aparte.

65. Véase arriba, nota 56.

66. A. Barbero de Aguilera, «El pensamiento político visigodo...», art. cit., pp. 245-326, aquí p. 61 de la tirada aparte.

67. HW, 3-4, MGH SSN, V, pp. 502 ss.

Antifonario de León se lee: «desde la encarnación de nuestro Señor Jesucristo hasta el presente año primero del gloriosísimo príncipe Vamba, era 710, han transcurrido 672 años, y desde el principio del mundo hasta el presente año primero del rey Vamba, era 710, han transcurrido 5.872 años».⁶⁸ Es este el mismo cómputo de Julián de Toledo, lo que parece confirmar la autenticidad del *Antifonario*. La última representación del *Antifonario* ilustra el «officium in ordinatione sive natalicio regis». El texto del *Antifonario* conserva las oraciones de los oficios litúrgicos, pero no el ritual de la unción.⁶⁹

6. LA FIDELIDAD COMO VÍNCULO RELIGIOSO CON DIOS

La teoría político-religiosa cobra su pleno significado al referirse a la relación de dependencia en que se hallaba el rey respecto a Dios, relación en la que estaban también la Iglesia y sus representantes y el pueblo en general. En el III Concilio de Toledo encontramos ya elaborada la doctrina de la dependencia del rey y del pueblo respecto a Dios y la identificación de la *fides* y la *fidelitas*, ambas referidas a las obligaciones que se debían a Dios. Nos parece conveniente detenernos en el estudio de la alocución hecha al III Concilio de Toledo por Recaredo, anunciando su conversión al cristianismo niceista, y en el de las profesiones de fe firmadas tanto por él como por la reina y el resto de los asistentes. Si se tiene en cuenta el sentido de la conversión y el vocabulario empleado, se puede observar que tanto el rey como el pueblo entraban en una nueva fe o fidelidad, consi-

68. J. Pérez de Urbel, «Antifonario de León», *Archivos Leoneses*, VIII (1954), p. 136. Sin embargo, esta frase está en los folios del manuscrito que, según Vives y Serrano, fueron añadidos en el siglo XI. M. C. Díaz y Díaz, «Los prólogos del *Antiphonale Visigothicum* de la catedral de León», *Archivos Leoneses*, VIII (1954), p. 251, está de acuerdo en que «los folios 19-28 que contienen la obra computística atribuible verosímilmente a Arias que la compiló en la era 1107 (año 1069), son posteriores y de diferente mano», pero continúa diciendo que hay que hacer una revisión cuidadosa del problema. Existen, de hecho, varios cómputos en estos folios, uno que se refiere al año 1069 y que utiliza el cómputo del 5199, otro, el que exponemos en el texto, que se refiere al cómputo del 5200 de Julián de Toledo, y otro que se refiere al año 806. De esta forma, el recopilador pudo recoger los cómputos de obras diversas.

69. Brou-Vives, *El Antifonario visigótico-mozárabe de la Catedral de León*, en *Monumenta Hispaniae Sacra, Serie Litúrgica*, I, Madrid-Barcelona, 1959, el texto del *officium* se halla en pp. 450-452.

derando que *fides* es sinónimo de *fidelitas*. De esta fidelidad nacían nuevas obligaciones hacia Dios que encontraban como contrapartida la protección divina. La conversión está expresada como una encomendación del rey y el pueblo a Dios al entrar en la verdadera fe, *fides*, y haber abandonado el error que tenía el pueblo en la infidelidad —*infidelitas*—. Los que no aceptaban el cristianismo niceísta se convertían en *infideles*, mientras que los otros eran considerados *fideles*. La ruptura con la *fides* cristiana de Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia equivalía ante Dios y el mundo a un crimen de infidelidad con la pena de la condenación eterna. Es necesario recordar también que los bienes de la Iglesia arriana pasaron a la niceísta,⁷⁰ hecho que en la práctica era igual a la confiscación de bienes por el crimen de infidelidad. Hay tres pasajes fundamentales en esta alocución y que son los siguientes: «para que, depuesta la obstinación de la infidelidad y apartado el furor de la discordia, condujera a este pueblo que servía al error, bajo el falso nombre de religión, al conocimiento de la fe (*fides*) y al seno de la Iglesia católica»,⁷¹ «si alguno de ellos no quisiere creer en esta recta y santa confesión experimente la ira de Dios con el anatema eterno, y sea su perdición gozo para los *fideles* y ejemplo para los *infideles*»,⁷² «si alguien intentara depravar, corromper, cambiar esta santa fe (*fides*) o quisiere separarse de la misma fe o de la comunión católica, la cual por la misericordia de Dios acabamos de recibir, sea delante de Dios y de todo el mundo culpable por toda la eternidad del crimen de infidelidad».⁷³

Es decir, que la profesión de fe del rey y del pueblo era también un juramento de fidelidad a Dios en reconocimiento de su dependencia, y cuya ruptura llevaba consigo penas por infidelidad. Las firmas de las reglas de fe de los Concilios de Nicea, I de Constantinopla y de Calcedonia, pueden ser consideradas como la firma del

70. Véase arriba, pp. 57 ss.

71. «Ut depulsa obstinatione infidelitatis et discordiae submoto furore populum, qui sub nomine religionis famulabatur errori, ad agnitionem fidei et ecclesiae catholicae consortium revocarem» (Vives, p. 110).

72. «Si eorum aliqui hanc rectam et sanctam confessionem nostram minime credere voluerint, iram Dei cum anathemate aeterno percipiant, et de interitu suo fidelibus gaudium et infidelibus sint exemplum» (Vives, p. 112).

73. «Si quis unquam hanc fidem sanctam depravare, corrumpere, mutare temtaverit aut ab eadem fide vel comunione catholica, quam nuper sumus Deo miserante adepti, egredi, separari, vel dissociari voluerint, sint Deo et universo mundo crimine infidelitatis, in aeternum obnoxii» (Vives, p. 121).

pacto de fidelidad con Dios. El hecho de que en los concilios visigodos posteriores se repitieran las reglas de fe del cristianismo niceísta debe interpretarse como una renovación de la fidelidad prestada a Dios por el rey y su pueblo, teniendo en cuenta que los concilios visigodos eran sínodos de Estado.⁷⁴ Dios se convertía, por consiguiente, en el patronus y también en el dominus del rey y del pueblo, y, según esta relación, encomendaba al rey el gobierno del pueblo, que lo ejercía como representante suyo. Ya en el III Concilio de Toledo Recaredo habla de las gentes que ha puesto Dios bajo su cuidado⁷⁵ o que le ha confiado,⁷⁶ entre otras alusiones. En el canon LXXV del IV Concilio de Toledo se habla también de los pueblos que han sido confiados al rey por Dios,⁷⁷ y finalmente en los XV y XVI Concilios de Toledo, celebrados bajo Egica, se repiten expresiones similares para indicar la dependencia de los pueblos, de la plebe, de la gente y de la patria concedida por Dios al rey.⁷⁸ El juramento de fidelidad prestado por Vamba al pueblo ante el altar, antes de su unción, tenía sin duda un carácter religioso y obligaba al rey con sus súbditos, como patrocinados suyos, igual que él lo era de Dios una vez recibida la unción.

Encontramos aquí el mismo entramado de relaciones de dependencia que ya habíamos visto al estudiar la organización social y política visigoda. Estas relaciones se manifiestan en todos los niveles desde Dios hasta el último súbdito en la ideología religiosa. El símil antropomórfico que aparece en *LI*, II, 1, 4, citado por King,⁷⁹ resume de manera perfecta en la ideología la forma de estar organizada la sociedad. Ésta se concibe como un cuerpo creado por Dios,⁸⁰ a cuya cabeza, el rey, donó la misión de regir a los demás miembros que le están sometidos —«subdita membra»—. Por lo tanto, lo primero sería proteger y defender la salud y vida de los príncipes, que

74. Véase arriba, p. 152.

75. «Et moderamen gentium non paucarum regiae nostrae curae commiserit» (Vives, p. 108).

76. «Vel gentibus a Deo nobis creditis» (Vives, p. 109).

77. «Populos a Deo vobis creditos» (Vives, p. 220).

78. «Commissis populis» (Vives, p. 450); «commissos populos» (Vives, p. 482); «plebe mihi credita» (Vives, p. 448); «gente et patria sibi credita» (Vives, p. 512); «plebe mihi credita» (Vives, p. 516).

79. *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge, 1972, p. 25, nota 8.

80. «Disponens [Dios] humani corporis formam, in caput erexit adque ex illo cunctas membrorum fibras exoriri decrevit.»

repercutirá en la salvación de los pueblos.⁸¹ Como dice King, esta metáfora del cuerpo místico era moneda corriente en la literatura, es decir, un lugar común. Para nosotros que compartimos la observación de King, el hecho de que fuera un lugar común lo consideramos como un testimonio de mayor valor dentro de la ideología, ya que las categorías ideológicas se presentan como plenamente aceptadas e inconscientes. De hecho la expresión ideológica del cuerpo místico servía para justificar todas las relaciones de dependencia que se daban en el reino visigodo y especialmente el juramento de fidelidad al rey.

El reino era dado al monarca por la gracia divina, según la expresión de Isidoro ya citada, término que puede compararse a la *gratia libertatis* de los manumitidos eclesiásticos que quedaban en el *obsequium* o dependencia de su manumisora la Iglesia.⁸² La expresión *gratia Dei* se encuentra también entre los obispos visigodos para justificar que habían recibido el poder de Dios por medio de la gracia y dependían de Él. Entre otros ejemplos se pueden citar las subscripciones de los Concilios VII de Toledo⁸³ y de Mérida del 666.⁸⁴ La expresión *gratia Dei* de Isidoro de Sevilla hará fortuna en el mundo feudal a partir de los carolingios, para indicar que el poder del soberano procede directamente de Dios.

Los escritos hagiográficos, cuyo valor histórico factual puede ser muy válido en ocasiones, aunque haya que considerarlos con precaución, son, sin embargo, desde el punto de vista ideológico obras de mérito excepcional. En la literatura visigoda hay una fuente de primer orden en este campo; se trata del escrito *De vita patrum Emeritensium*, debido al diácono Paulo.⁸⁵ Queremos tan sólo señalar aquí algunos pasajes de la biografía del obispo Masona, que confirman cómo la vida espiritual se concebía y expresaba dentro de la ideología por medio de las relaciones de dependencia. Cuando Leovigildo intentó que Masona se hiciera arriano, los términos que se utilizan son los mismos que se empleaban para el patrocinio y

81. «Ordinanda ergo sunt primo negotia principum, tutanda salus, defendenda vita, sicque in statu et negotiis plebium ordinatio dirigenda, ut dum salus competens prospicitur regum, fida valentius teneatur salvatio populorum.»

82. Véanse arriba las acepciones de esta palabra y de sus derivados.

83. «Hilarus gratia Christi episcopus ecclesiae Complutensis» (Vives, página 257).

84. «Cantaber Dei gratia Conimbriensis episcopus» (Vives, p. 343).

85. Citaremos por la edición de Flórez, *ES*, XIII, pp. 335-386.

la fidelidad. Masona debería dejar la fe, *fides*, y pasar a la herejía arriana con toda la plebe a él encomendada.⁸⁶ Se puede establecer fácilmente un paralelismo entre los pueblos encomendados a los reyes por Dios y la plebe confiada al obispo Masona. Paralelo puesto de relieve por la identidad del lenguaje que hemos estudiado anteriormente.⁸⁷ En su disputa con el obispo arriano Sunna, Masona y los suyos son designados como *famulus Dei* y *fideles*, mientras que el obispo arriano merece la calificación de *infidelis episcopus*.⁸⁸ Cuando Masona, perseguido por Leovigildo, fue despojado de la basílica de santa Eulalia, ésta se le apareció en respuesta a su invocación, manifestándose como señora piadosísima —«piissima domina»— para consolar a su siervo fidelísimo —«fidelissimum consolari dignata est servulum»—, diciéndole que ya era tiempo de que volviera a la ciudad y prestara el servicio antiguo que se debía a la santa —«pristinum mihi debes exhibere servitium»—. Luego se apareció al rey, flagelándolo y pidiéndole que le devolviera a su siervo —«redde mihi servum meum»—.⁸⁹ Está claro que este texto hagiográfico reproduce en la terminología con la que se narran los sucesos las relaciones de dependencia generales con obligaciones y servicios por parte de los que entraban en estas relaciones. Así Masona es designado *famulus Dei* y *fideles* a los que están con él. De forma análoga Julián de Toledo en la *Historia Wambae* llama *famulatus* al vínculo de fidelidad con el rey⁹⁰ y también se utiliza la misma palabra con idéntico sentido en el canon I del XII Concilio de Toledo.⁹¹ Sunna, por no participar de la fe niceísta, es designado *infidelis*; santa Eulalia, invocada por Masona, se presenta como *domina* y consuela a su *fidelissimus servulus*, prometiéndole que pronto volvería a darle a ella su *pristinum servitium*. La actitud de santa Eulalia con Leovigildo, según el texto hagiográfico, corresponde a la de una *domina* o *patrona* que exige la devolución de un dependiente que le ha sido arrebatado por otro poderoso. Después de este breve examen del texto de Paulo Diácono queda fuera de duda que las relaciones de dependencia actuaban a nivel ideológico rigiendo las concepciones

86. ES, XIII, p. 361: «ut relicta fide Catholica ad Arianam haeresim cum universitate plebis sibi commissae diverteret».

87. Véanse arriba, pp. 179 s.

88. ES, XIII, p. 363.

89. ES, XIII, pp. 371 s.

90. HW, 8, p. 507.

91. Vives, p. 387.

de la vida espiritual. El estudio de la literatura hagiográfica de este periodo, con su debido tratamiento, está por hacer en general. Las obras hagiográficas deben de ser estudiadas como productos ideológicos para que lleguen a ser útiles como fuentes históricas.

Por otra parte, cuando la ideología penetra y cohesiona todos y cada uno de los niveles de la sociedad, incorporando y representando las creencias generales, aunque en su origen sea un fenómeno histórico, actúa de manera atemporal. Por eso carece de sentido a veces el discutir derivaciones e influencias para fijar una cronología, sacando conclusiones que serían ciertas solamente respecto al dato empírico. Un ejemplo que se puede aducir en este sentido son las expresiones utilizadas por Julián de Toledo al final de la *Historia Wambae*, en las que, al referirse a los castigos infligidos a los que fueron infieles a Vamba y al fin victorioso de la campaña, repite con pocas variaciones los términos empleados en el III Concilio de Toledo para aquellos que no quisieran entrar en la nueva fe o fidelidad.⁹²

Puede relacionarse con esta problemática la cuestión de los judíos en el reino visigodo que ha sido objeto hasta la fecha de numerosos estudios. Por eso nosotros vamos a plantear el problema de los judíos en la Hispania visigoda dentro de las relaciones de dependencia a las que corresponde una ideología religiosa cristiana actuante. Es evidente que aquellos que estaban fuera de la fe —*fides*— cristiana y eran no sólo *infideles* respecto a Dios, sino también respecto al rey, quedaban en última instancia fuera del sistema de relaciones sociales de dependencia en el que se basaba el orden de la sociedad visigoda. A partir de estas consideraciones, vamos a citar algunos textos significativos que puedan aclarar este punto de vista. Según el canon III del VI Concilio de Toledo, celebrado bajo Chintila en el año 638, se obligaba a los reyes en el juramento que acompañaba a su unción y coronación a no favorecer a los judíos: «que cualquiera que en los tiempos llegare a la jefatura del reino no tome posesión de la regia sede, hasta tanto que entre las demás cláusulas de su juramento, prometa no permitir que los judíos violen esta fe católica, que no favorecerá de ningún modo su infidelidad, ni que por cualquier negligencia o codicia abra las puertas de la prevaricación

92. *HW*, 30, pp. 525 s.: «Sint ergo insequuturis reposita saeculis, probis ad votum, improbis ad exemplum, fidelibus ad gaudium, infidis ad tormentum». Véanse los textos del III Concilio de Toledo citados arriba.

a los que caminan a los precipicios de la infidelidad».⁹³ En el IV Concilio de Toledo hay diez cánones referentes a los judíos, dedicados a regular su situación económica, social y política. Aludiremos a los más significativos que ponen de relieve su carácter de marginados sociales. En el canon LXIV se prohíbe a los conversos que han prevaricado el poder prestar testimonio en los juicios: «por lo tanto los judíos que en otro tiempo fueron cristianos y ahora han prevaricado contra la fe de Cristo, no deben ser admitidos a testificar aunque digan que son cristianos, porque del mismo modo que son sospechosos en la fe de Cristo, así serán tenidos como no dignos de crédito en el testimonio humano»,⁹⁴ y en el canon LXV se prohíbe a los judíos ocupar cargos públicos: «que los judíos y aquellos que desciendan de ellos no aspiren en modo alguno a los cargos públicos».⁹⁵ En ambos casos se puede advertir la marginación y la degradación social de los judíos. Los conversos prevaricadores eran castigados con la pérdida del testimonio en los juicios como aquellos que habían violado el juramento de fidelidad al rey, con lo cual queda comprobado una vez más que el juramento de fidelidad al rey era igual a la fe que se debía a Dios. Las personas de religión judaica quedaban equiparadas a los libertos y siervos no fiscales, puesto que no estaban capacitadas para ocupar cargos públicos, lo mismo que los libertos y siervos privados no podían tener acceso a la administración pública u Oficio Palatino. Las leyes civiles contra los judíos eran muy numerosas. La más conocida y de mayor trascendencia es la de Sisebuto⁹⁶ que, entre otras cosas, prohibía a los judíos el conservar el *obsequium* de sus manumitidos, con lo que se les dejaba fuera de las relaciones de patrocinio y de dependencia personal que impregnaban toda la sociedad visigoda. Esta situación nos hace ver

93. «Ut quisquis succedentium temporum regni sortierit apicem non ante consendat regiam sedem, quam, inter reliqua conditionum sacramenta pollicitus fuerit hanc se catholicam non permissurum eos violare fidem; sed et nullatenus quorum perfidiae favens vel quolibet neglectu aut dum vigilantis sollertia ne eius calor et cupiditati inlectus tendentibus ad praecipitia infidelitatis aditum praebeat praevaricationis» (Vives, p. 236).

94. «Iudaei ergo, qui dudum christiani effecti sunt et nunc in Christi fidem praevaricati sunt, ad testimonium dicendum admitti non debent, quamvis esse christianos adnuntient, quia sicut in fide Christi suscepti sunt, ita et in testimonio dubii habeantur» (Vives, p. 213).

95. «Ut iudaei aut his qui ex iudaei[s] sunt officia publica nullatenus adpetant» (Vives, p. 213).

96. *LI*, XII, 2, 14.

cómo los judíos estaban al margen de las relaciones sociales y que los calificativos de pérfidos e infieles corresponden a su posición real dentro de la sociedad. A ello se refiere de manera inequívoca el canon LXIV del IV Concilio de Toledo que nos dice que no puede ser fiel para con los hombres aquel que es infiel a Dios.⁹⁷

7. LA TRANSMISIÓN DEL PODER REGIO

El estudio del poder regio y de su transmisión entre los visigodos es un problema de suma importancia para comprender la organización y la evolución de la sociedad en su conjunto a nivel político.⁹⁸ El Estado estaba representado fundamentalmente por el poder regio que era el punto de cohesión de los diversos niveles sociales y también el punto de fricción de estos niveles en la práctica política.

En general se ha aceptado que el principio institucional electivo fue el exclusivo dentro de la monarquía visigoda.⁹⁹ Nosotros pretendemos enfocar este tema desde otro punto de vista, sin entrar en cuestiones de tipo técnico, pero uniéndolo, en cambio, con la evolución general de la sociedad visigoda. Creemos, por lo tanto, que no se puede hablar en abstracto de alternativas de sucesión hereditaria y de elección como principios institucionales independientes. La práctica en el reino visigodo de Toledo, tantas veces en contradicción con la teoría política, expresaba los conflictos no antagónicos entre los miembros de los grupos que poseían el poder económico y político. Conflictos que, por no ser antagónicos, se resolvían dentro del mismo marco ideológico, en este caso la teoría político-religiosa elaborada en los concilios.

Dentro de la historia del pueblo visigodo, desde que se asienta en Oriente, en las fronteras del Imperio Romano, hasta la desaparición del reino de Toledo, cabe distinguir una importante evolución. Para comprender esta evolución hay que tener en cuenta que la

97. «Non potest erga homines esse fidelis qui Deo extiterit infidus» (Vives, p. 213).

98. Vamos a reproducir aquí con importantes adiciones la mayor parte de nuestro trabajo «Sucesión al trono y evolución social en el reino visigodo», *Hispania Antiqua*, IV (1974), pp. 379-393.

99. Así lo han afirmado entre otros Barrau-Dihigo, Torres López y Sánchez-Albornoz. Más recientemente García Gallo ha puesto de relieve la complejidad de este problema y Orlandis ha tratado de estas cuestiones desde un punto de vista técnico.

historia de los godos no se puede aislar como algo autónomo, con características peculiares conservadas por un grupo étnicamente diferenciado durante cuatro siglos, y sin que tuviera interferencias de la organización económica, social, política, religiosa y cultural del medio en que se desenvolvía. La sucesión al trono y la realeza visigoda hay que comprenderlas, por consiguiente, dentro de un proceso general muy amplio.

La forma más primitiva de sucesión entre los godos fue la de nombrar a un rey dentro de un clan determinado. Es sabido que entre los ostrogodos este clan real era el de los amalos y entre los visigodos el de los baltos, cuando estos últimos definitivamente se constituyeron en un grupo separado de los ostrogodos y sus jefes comenzaron a ser conocidos con el nombre de *reges*.¹⁰⁰ Esta situación fue una supervivencia de la organización primitiva de los godos. La elección de jefes militares por la asamblea popular se había convertido en una elección hecha por los representantes de los clanes aristocráticos, llamados *familiae* por Jordanes, dentro de un clan o linaje regio que pretendía orígenes legendarios o divinos. Este es el caso del clan de los amalos descendientes de los míticos *anses*, según nos informa Jordanes.¹⁰¹ La elección restringida a un único linaje facilitaría el paso a una sucesión hereditaria de padres a hijos, aunque no hubiera ningún principio institucional expreso que consagrara este uso. Todo esto se ve con bastante claridad entre los ostrogodos en el linaje real de los amalos, y entre los visigodos en el de los baltos y en el de Teodored o Teodorico I. Esta época ha sido designada por Orlandis como la de las grandes estirpes.¹⁰²

Como prueba de la tendencia a una estabilización de este tipo de sucesión hereditaria, se puede encontrar entre los ostrogodos la regencia de Alateo y Safrax durante la minoría de Viderico, en el momento en que los ostrogodos fueron desplazados de Crimea por los hunos, según nos cuenta Amiano Marcelino,¹⁰³ y después, cuando

100. MGH AA, V, 1, p. 64, Iord., *Getica*, V, 42: «divisi per familias populi, Vesegothae familiae Balthorum, Ostrogothae praeclaris Amalis serviebant; XXIX, 146: Ordinant super se regem Alaricum cui erat post Amalos secunda nobilitas, Balthorumque ex genere origo mirifica».

101. MGH AA, V, 1, pp. 76 ss., Iord., *Getica*, XIII, XIV.

102. Cf. J. Orlandis, *El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda*, Madrid-Roma, 1963, pp. 60 ss.

103. XXXI, 3, 3: «cuius [Ermenerico] post obitum, rex Vithimiris creatus [...] Verum post multas quas pertulit ciades, animam effudit in proelio,

unidos a los visigodos se enfrentarían a los romanos en Adrianópolis. Entre los visigodos todavía no existían reyes, pues tanto Atanarico como Fritigern y Alavivo son designados por Amiano Marcelino, contemporáneo de estos sucesos, como *iudices* o *duces*.¹⁰⁴ El primer rey de la familia de los baltos que gobierna entre los visigodos, según nos dice Jordanes,¹⁰⁵ fue Alarico I.

Puede observarse que en un principio la unidad de sangre, real o ficticia, de todo el pueblo godo, incluyendo a los visigodos, se concentraba en la familia de los amalos. Se explicaría así que el rey ostrogodo amalo Ermenerico fuera designado como *rex*, mientras que Atanarico, el jefe militar de las tribus visigodas, fuera llamado *iudex* y no *rex* por las fuentes contemporáneas. Con la desintegración del reino ostrogodo de Ermenerico se llegó a una escisión definitiva de las dos grandes confederaciones tribales godas, y en los últimos años del siglo iv los visigodos elegirían a un *rex* de la familia de los baltos, Alarico I, aunque el sentido de la realeza no se hubiera perdido entre los ostrogodos fieles al clan de los amalos. El supremo jefe político y militar balto representaba ahora la unidad del pueblo visigodo, como hasta entonces los amalos lo habían sido de toda la nación goda.

La que pudiéramos llamar sucesión dinástica —teniendo en cuenta, sin embargo, que no hay que referir esta situación a la que se encuentra en las dinastías y casas reinantes en la Edad Media y en la Edad Moderna—, dentro del clan que se iba imponiendo entre los visigodos, se manifiesta en el reinado de Ataúlfo que era consanguíneo de Alarico I¹⁰⁶ y, en el reino de Tolosa, en la familia de Teodoredo o Teodorico I, cuya vinculación con los baltos nos es conocida por el contemporáneo Sidonio Apolinar que llama a Teodorico II nieto de Alarico I.¹⁰⁷ Se puede recordar aquí que la elección de Turismundo en los Campos Cataláunicos, considerada sin mucho

vi superatus armorum. Cuius parvi filii Viderichi nomine curam suspectam Alatheus tuebatur et Saphrax, duces exerciti et firmitate pectoris noti».

104. XXXI, 3, 4: «Athannarius, Thervingorum iudex»; 4, 1: «duce Alavivo».

105. MGH AA, V, 1, p. 96, Iord., *Getica*, XXIX, 146.

106. MGH AA, V, 1, p. 99, Iord., *Getica*, XXX, 158: «Ataaulfo eius consanguineo».

107. *Carm.*, VII, vv. 504-506: «me pacem seruare tibi uel uelle abolere, quae noster peccavit aus, quem fuscet is unum, / quod te, Roma, capit».

fundamento como un ejemplo típico de las primitivas elecciones populares germánicas, se debería, por una parte, a la decisión de los jefes militares aristocráticos, ya propietarios de bienes inmuebles, y a sus clientelas, y, por otra parte, sería en la práctica una sucesión de padre a hijo en el mismo linaje regio que se mantuvo en el trono durante más de un siglo. Todavía durante la minoría de Amalarico, emparentado por su madre con los amalos, se pondría de relieve esta tendencia a conservar la dignidad regia en el mismo linaje. El derecho al trono de Amalarico fue respetado a pesar de la intervención de su hermano Gesaleico, con la ayuda y la regencia de su abuelo Teodorico, el ostrogodo que salvó de una catástrofe total el poder visigodo en las Galias. Es decir, que en esta primera época encontramos entre los visigodos un tipo de sucesión al trono que fácilmente hubiera podido desembocar en una sucesión hereditaria de padres a hijos, como sucedió en el clan de los merovingios, entre los francos, donde el sentido patrimonial de la monarquía y la descendencia patrilineal se conservaron, respetando las minorías, hasta la época carolingia.

El período del reino visigodo de Tolosa es clave para comprender la evolución interna de la sociedad visigoda y sus relaciones con la sociedad romana. El proceso de diferenciación social basado en la propiedad de bienes inmuebles y en la potestad sobre hombres dependientes afianzó también la monarquía e hizo desaparecer en su mayor parte los restos de la antigua organización gentilicia.¹⁰⁸

La sucesión en la monarquía visigoda en este período se hacía dentro de una misma stirpe. Sin duda, la transmisión de la calidad de rey iba ahora unida al dominio de una gran masa de bienes inmuebles y de personas dependientes por parte de la familia de Teodorico I. La concentración de este patrimonio en un linaje determinado facilitaba la transmisión del poder político dentro de la misma familia, conforme a los antiguos usos gentilicios de la época anterior. La quiebra y la desaparición de la monarquía de Tolosa debieron de debilitar política y económicamente el poder de la familia de Teodorico I. Es verosímil suponer que los bienes raíces de los reyes de Tolosa y de las personas que de ellos dependían en cualquier grado se verían sensiblemente disminuidos por las conquistas francas. De esta forma, se daba paso a una nueva fase en la que, como ha

108. Para esta evolución, véase arriba, pp. 35 ss.

indicado García Gallo,¹⁰⁰ desempeñaron un papel de primer orden en la lucha por el acceso al poder político los grandes propietarios que disponían de clientelas suficientes para respaldar sus pretensiones. Había desaparecido ya el monopolio político de un clan regio que destacaba entre los demás por su riqueza y prestigio. De manera diferente sucedió entre los francos en el linaje de los sucesores de Clodoveo, que con sus conquistas aumentaron sus bienes patrimoniales e hicieron posible la perduración de la dinastía.

Desaparecido el reino de Tolosa e instaurada la capitalidad del reino visigodo en Toledo, no se estableció de manera expresa una base teórica para la sucesión al trono hasta el IV Concilio de Toledo del 633, cuando Sisenando ocupó el poder después de destronar a Suintila. Con anterioridad a este Concilio no existía, por lo que sabemos, ninguna regulación sobre el acceso al trono. Los reyes que gobernaron en la Península Ibérica y en el sudeste de las Galias se sucedieron unos a otros sin que se advierta un principio general de sucesión. La herencia dentro de los grandes linajes no se perpetuó después de Amalarico. Es la época caracterizada por los frecuentes regicidios y por la subida al trono de aquellos nobles que se imponen por la fuerza al rey anterior. Pero también es la época en que se produjeron las primeras asociaciones al trono: la de Liuva I con su hermano Leovigildo, la de Leovigildo con sus hijos Hermenegildo y Recaredo, y la de Suintila con su hijo Ricimiro.

Hasta Liuva I, desde que Teudis se hizo con el poder, no se puede decir que hubiera una regla fija de sucesión. Los soberanos se imponían por la fuerza, apoyándose tanto en sus clientelas y en facciones interiores, como en la ayuda exterior. No sabemos si el acceso por la fuerza al trono de estos reyes era confirmado luego por una elección. Con el reinado de Liuva I que asoció al trono a su hermano Leovigildo, puede observarse el intento de conservar el poder real en una familia por medio de la asociación o de la herencia dinástica —Liuva I, Leovigildo, Recaredo I, Liuva II—. Este intento y la forma de realizarlo parecen inspirarse en modelos del Bajo Imperio Romano y del Imperio Romano Oriental contemporáneo, más que en la antigua tradición goda. No es posible pasar por alto el hecho de que Leovigildo, la gran figura que domina la escena

política del reino de Toledo en estos momentos, fue un imitador consciente del Imperio. Suintila parece que quiso seguir este camino con su hijo Ricimiro, pero sin éxito. Su deposición, hecha por un grupo de magnates ayudados por los francos y con el asentimiento de la Iglesia, planteó de manera más aguda el problema de la sucesión al trono en el reino visigodo de Toledo.

El que desposeyó a Suintila del trono y fue su sucesor, Sisenando, candidato de la nobleza y de la Iglesia, convocó el IV Concilio de Toledo presidido por Isidoro de Sevilla y otros metropolitanos, en el que por primera vez, según sabemos, se darían unas reglas que permitieron al nuevo rey legitimar su subida al poder. Es ahora cuando se regula el acceso al trono por medio de la elección hecha en común por la nobleza y el clero, una vez que el rey hubiera muerto.¹¹⁰ El carácter sagrado del rey, como ungido del Señor, tiene una contrapartida dirigida a los reyes que obren mal.¹¹¹ Es evidente que esta disposición del Concilio iba dirigida tanto a los futuros reyes, como al depuesto Suintila que había perdido el trono a causa de sus crímenes y él mismo se había privado de la realeza. La condenación del Concilio se extendía también a la familia del monarca y dentro de ella, sin duda, a su hijo, al cual Suintila había asociado con anterioridad al trono.

En concilios posteriores se siguieron dictando normas sobre el acceso al trono dentro de la línea de sucesión por vía electiva sancionada por el IV Concilio de Toledo. De esta forma, en el V Concilio de Toledo del año 636, convocado por Chintila, se dice que si alguno no es llevado al ápice del honor por la decisión de todos, ni por su origen noble godo, sea excomulgado y anatematizado.¹¹² En el VI Concilio de Toledo, convocado por el mismo monarca, se precisa, aún más, que muerto el rey «nadie se apoderará del trono tiránicamente, ni tampoco el que haya sido tonsurado bajo el hábito religioso o vergonzosamente decalvado, ni aquel que proceda de familia servil, ni ningún extranjero, sino que será designado para la jefatura del

110. Canon LXXV: «Nemo meditetur interitus regum, sed defuncto in pace principe primatus totius gentis cum sacerdotibus successorem regni concilio communi constituent» (Vives, p. 218).

111. Véase arriba, p. 176.

112. Canon III: «ut quisquis talia meditatus fuerit, quem nec electio omnium provehit nec Gothicae gentis nobilitas ad hunc honoris apicem trahit, sit a consortio catholicorum privatus et divino anathemate condemnatus» (Vives, p. 228).

reino un godo» por el linaje y digno por las costumbres.¹¹³ En el VIII Concilio de Toledo del año 653, convocado bajo Recesvinto, se trató también de la sucesión al trono. En el canon X se dice expresamente que la elección de los reyes se hará en la ciudad de Toledo o en el lugar donde haya muerto el rey anterior, con el asentimiento de los obispos y de los mayores del palacio, para evitar que alguien por medio de una conspiración o una revuelta llegara al trono.¹¹⁴

Esta es la forma en que se reguló la sucesión al trono en el reino visigodo, según aparece en los cánones de los concilios. Vemos que se trata de una sucesión electiva y reglamentada desde la subida al trono de Sisenando y que sirvió en principio para legitimar su poder como rey. La elección era hecha por el episcopado y la alta nobleza goda, grupo que en el VIII Concilio de Toledo parece que queda reducido a los *maiores Palatii*, que desempeñarían los altos cargos de la administración. El carácter electivo se reforzó con el carácter sagrado cristiano de la realeza, por el cual el monarca se convertía en el elegido de Dios y en otro Cristo. Se intentaba evitar de este modo, según repiten insistentemente los concilios, las usurpaciones al trono y las conspiraciones contra el monarca. No se trataba, como se ha venido repitiendo desde Menéndez Pelayo, de una transacción de la Iglesia entre dos facciones en lucha, sino de una identidad de intereses entre los miembros de una misma clase de grandes propietarios y dignatarios laicos y eclesiásticos.¹¹⁵

Según el VI Concilio de Toledo, el monarca debía de ser de linaje godo, pero en los concilios posteriores no se hace ninguna alusión a que los soberanos sean necesariamente de origen godo. E. A. Thompson ha querido ver, en la limitación a los godos del derecho a ser elegidos reyes, una reacción contra posibles pretendientes al trono de

113. Canon XVII: «Rege vero defuncto nullus tyrannica praesumptione regnum adsummat, nullus sub religionis habitu detonsus aut turpiter decalvatus aut servilem originem trahens vel extraneae gentis homo, nisi genere Gothus et moribus dignus provehatur ad apicem regni» (Vives, pp. 244 s.).

114. Canon X: «Abhinc ergo deinceps ita erunt in regni gloriam perficiendi rectores, ut aut in urbe regia aut in loco ubi princeps decesserit cum pontificum maiorumque palatii omnimodo eligantur adsensu, non forinsecus aut conspiratione paucorum aut rusticarum plebium seditioso tumultus» (Vives, p. 283). El tumulto sedicioso de los rústicos puede referirse a los ejércitos privados que podían seguir a los magnates en la mencionada arriba «conspiración de pocos».

115. A. Barbero de Aguilera, «El pensamiento político visigodo...», art. cit., pp. 245-326, *passim*.

baja extracción y de origen hispanorromano, que habrían actuado a finales del reinado de Sisenando o a principios del reinado de Chintila.¹¹⁶ Creemos que es muy difícil el poder distinguir en el siglo VII una población hispanorromana y otra goda que representaran grupos sociales con intereses antagónicos. Más bien se podría pensar que el pertenecer al linaje de los godos como condición para ser elegido rey o para tomar parte en la elección del monarca es una categoría económica y social con la que se alude a la más alta nobleza. Esta nobleza se habría formado a lo largo del siglo VI con la fusión de los descendientes de la antigua aristocracia visigoda con la nobleza latifundista hispanorromana. En este sentido hay que entender la anterior disposición de Leovigildo permitiendo los matrimonios entre godos y romanos, prohibidos precisamente por la ley romana.

Si se observa la historia política del reino visigodo de Toledo a partir del IV Concilio, puede apreciarse que subsistieron muchos rasgos del período anterior. La elección de Vamba es un caso raro por su legitimidad, ya que se realizó cumpliendo con las disposiciones de los concilios y en especial del VIII Concilio de Toledo. Se siguió practicando la asociación al trono, como en los casos de Chindasvinto y Recesvinto, y de Egica y Vitiza. Las usurpaciones con mayor menor éxito continuaron y los pretendientes que consiguieron hacerse con la corona y deponer a sus antecesores, como sucedió con Chindasvinto, un miembro de la alta nobleza —«unus ex primatis nomine Chyndasindus»—, nos dice Fredegario,¹¹⁷ que depuso y tonsuró a Tulga, y posteriormente con Ervigio que depuso a Vamba, fueron considerados como reyes legítimos. La herencia de padre a hijo se dio, con asociación al trono o sin ella, en los casos de Tulga, de Recesvinto y de Vitiza.

La asociación al trono intentaba conservar la realeza en la misma familia, como sucedía en el Imperio Romano donde legalmente tampoco existía el principio hereditario. En el caso visigodo no tenemos una prueba expresa de que se quisiera constituir en estos momentos una monarquía patrimonial y dinástica, pero los concilios nos indican que los reyes se preocupaban del destino de su familia y de los bienes que habían entrado en ella durante su reinado. Como contrapartida, la nobleza y la Iglesia trataban de diferenciar los bienes personales de los monarcas de los de la corona. Todo esto indica, como ya hemos

116. E. A. Thompson, *The Goths in Spain*, pp. 128 s.

117. IV, 82.

señalado en otro lugar,¹¹⁸ que tanto los reyes como los nobles «se esforzaban en mantener en su dependencia, por vía hereditaria, las propiedades que habían adquirido al ser elevados a las más altas dignidades del Estado». Los nobles pretendían identificar su oficio o cargo con los bienes probablemente adscritos a su desempeño.¹¹⁹ La Iglesia, por su parte, también trató de conservar en su poder los bienes cada vez más cuantiosos que iba adquiriendo, sobre la base de la no posibilidad de alienar el patrimonio eclesiástico. La situación evidentemente conducía a una solución institucional de tipo feudal en la que tanto la monarquía como los altos cargos administrativos se hicieran definitivamente hereditarios y se mantuviera la unidad política por medio de vinculaciones de tipo personal. Este proceso se estaba efectuando como resultado de unas condiciones históricas objetivas y con independencia de la voluntad de los monarcas y de la de los miembros de la alta nobleza laica y eclesiástica. Como esta evolución institucional quedó interrumpida por la invasión musulmana, el panorama que ofrece el reino visigodo de Toledo en sus últimos tiempos es el de una sociedad en la cual una feudalización progresiva iba minando las antiguas instituciones de un Estado originariamente centralizado conforme al modelo de la Baja Antigüedad.

La contradicción existente entre la forma de estar constituida la sociedad visigoda y la de realizarse la sucesión consistía en que, mientras las relaciones de dependencia en la mayoría de los niveles eran perpetuas y hereditarias, el poder regio era teóricamente electivo, aunque el soberano fuera el *patronus* y el *dominus* de todos los súbditos y además estuviera revestido de un carácter sagrado que hacía depender su poder directamente de la divinidad. Al contrario de lo que ocurría entre los dependientes, cuyos derechos y obligaciones se transmitían de padres a hijos, lo mismo que los castigos, la monarquía carecía de estabilidad en su sucesión. El fundamento material de su poder residía en la disposición de hombres y de tierras, pero los bienes patrimoniales del monarca y los del fisco se hallaban teóricamente separados, aunque, de hecho, el rey recurriera a unos y a otros bienes para asegurar su poder político frente a los otros grandes patronos: la Iglesia y la nobleza. Se intentó llegar a la solución de estas contradicciones, en principio por medio de la transferencia a

118. M. Vigil y A. Barbero, «Algunos aspectos de la feudalización...», art. cit., pp. 87 ss., ahora en *op. cit.*, pp. 131 ss.

119. Véase arriba, pp. 124 s.

los miembros de la familia reinante de bienes fiscales o confiscados a los poderosos. Esta situación desembocaría necesariamente en la reducción progresiva de los recursos del fisco y en el aumento de los de los monarcas y sus familiares, con lo que al producirse el acceso al trono de un nuevo rey, éste se vería obligado a apoyarse en su patrimonio y a acrecentarlo luego por medio de nuevas confiscaciones. Todo este proceso viene caracterizado por el hecho de que se insista en la separación del fisco y del patrimonio personal del rey en las leyes civiles y en los cánones, y que, por otra parte, se legisle en el sentido de que los hijos de los reyes «poseerán sin ser molestados lo que llegó hasta ellos de los bienes de sus padres por sucesión hereditaria, como también cuanto el rey quiso otorgarles».¹²⁰

Mientras tanto el rey sería elegido por los obispos y los magnates que representaban al pueblo, y su designación era refrendada por el rito de la unción que sacralizaba al nuevo monarca convirtiéndolo en el elegido y en el ungido del Señor. El reino, por consiguiente, le era conferido por la gracia divina. Como hemos visto, esta situación resultaba ineficaz para asegurar la transmisión estable de la dignidad regia. Al final del reino visigodo se pueden observar cambios significativos en la valoración y en el uso de los elementos que integran el procedimiento para asegurar la sucesión al trono y legitimar la realeza.

El destronamiento de Vamba y la forma de acceso al poder de su sucesor Ervigio están relatados en el canon I del XII Concilio de Toledo.¹²¹ La fuente es, sin duda, parcial a favor de la legitimidad del nuevo rey, pero precisamente por esto nos descubre el significado nuevo de los elementos a los que hemos aludido. Según los padres del Concilio, «Ervigio subió al trono y recibió la potestad de gobernar por la unción sacrosanta».¹²² Para probar esto se exhibieron documentos en los que Vamba, después de sufrir una grave enfermedad, y de recibir el hábito religioso y la tonsura, «por medio de una decisión suya escrita eligió —*praeeligit*— a Ervigio para que reinara después

120. Canon VII del XVII Concilio de Toledo, celebrado en la época de Egica en el año 694: «sed quietis ac tranquillitatis ope fulciti tam quod eis parentali facultate debita successio dederit, quam etiam quod per auctoritatem oracula idem clementissimus dominus noster illis conferre maluerit» (Vives, p. 534).

121. Vives, pp. 386 s.

122. «Ervigius princeps regni conscenderit culmen, regnandique per sacrosanctam unctionem suscepit potestatem» (Vives, p. 386).

de él y fuera ungido por la bendición episcopal». ¹²³ Estos documentos fueron examinados en el Concilio y se comprobaron las firmas de los *seniores* de Palacio que los certificaban. También se consultó «el original del decreto del mismo rey donde muestra su deseo de que se nombre rey después de él» ¹²⁴ a Ervigio, y otra disposición de Vamba en la que se encomendaba a Julián, metropolitano de Toledo, para que cuidara de ungir con la mayor diligencia a Ervigio como rey, unción que debía de llevarse a cabo con la mayor presteza. ¹²⁵ El Concilio decidió confirmar el contenido de los documentos, para que se tuviera por consagrado, es decir, ungido, a Ervigio, que había sido predestinado para reinar antes de los siglos en los ocultos juicios de Dios. ¹²⁶ A continuación absolvieron al pueblo del juramento de fidelidad hecho a Vamba —todavía vivo— y se transfirió este juramento a Ervigio, porque fue elegido —*praelegit*— por el designio divino para el trono, instituido —*instituit*— como sucesor por su antecesor y, además de todo esto, fue escogido —*exquisivit*— por el amor de todo el pueblo. ¹²⁷ El canon termina recordando las conocidas obliga-

123. «Mox per scripturarum definitionis suae hunc inclytum dominum nostrum Ervigium post se praelegit regnaturum, et sacerdotali benedictione ungentum» (Vives, p. 386).

124. «Scribituram quoque definitionis ab eodem editam ubi gloriosum dominum nostrum Ervigium post se fieri regem exorbat» (Vives, p. 386).

125. «Aliam quoque informationem iam dicti viri in nomine honorabilis et sanctissimi fratris nostri Iuliani Toletanae sedis episcopi, ubi sub omni diligentiae ordine iam dictum dominum nostrum Ervigium in regno ungere deberet et sub omni diligentia ipsius celebritas fieret» (Vives, pp. 386 s.). Ervigio tomó el trono al día siguiente de la deposición de Vamba y fue ungido el domingo siguiente, en el mes de octubre del año 680. Cf. *MGH Chronica Minora*, III, *Laterculus regum Visigothorum*, p. 468: 46. «accepit quoque paenitentiam praedictus princeps die dominico exeunte, hora noctis prima, quod fuit pridie id. Oct., luna XV, aera DCCXVIII». 47. «suscepit autem succedente die, II feria, gloriosus domnus noster Ervigius regni sceptrum, quod fuit id. Oct., luna XVI, aera DCCXVIII, dilata unctionis sollemnitate usque in superveniente die dominico, quod fuit XII k. Nov., luna XXII, aera qua supra». La unción se llevaba a cabo, al parecer, en un domingo. El XII Concilio de Toledo, donde se trató el asunto de la sucesión se celebró en la era DCCXXVIII, es decir, en el año 681 (cf. Vives, p. 380).

126. «Quibus omnibus adprobatis atque perfectis dignum satis nostri coetui visum est, ut praedictis definitionibus scribiturarum nostrorum omnium confirmatio adponatur, ut qui ante tempora in occultis Dei iudiciis praescitus est regnaturus, nunc manifesto in tempore generaliter omnium sacerdotum habeatur definitionibus consecratus» (Vives, p. 387).

127. «Et ideo soluta manus populi ab omni vinculo iuramenti, quae praedicto viro Wambae dum regnum adhuc tenceret alligata permansit, hunc solum serenissimum Ervigium principem obsequendum grato servitii famulatu

ciones que el juramento de fidelidad contenía hacia el nuevo rey.¹²⁸

Se pueden observar en esta narración las diferencias existentes con una elección regia según lo dispuesto en los concilios y conforme fue realizada en la subida al trono de Vamba. Ya el rey no es elegido después de muerto su antecesor, sino designado por Vamba en el momento de su deposición, por medio de un documento escrito al que acompañaba otro que ordenaba a Julián de Toledo a ungir inmediatamente a Ervigio. A continuación fue elaborada la justificación de la subida al trono de este rey según el siguiente orden: la elección está hecha por Dios dentro de una predestinación eterna, esta elección divina la institucionaliza Vamba designándole sucesor, y, por último, la elección del pueblo lo escoge. Los antiguos términos han sido invertidos: el que elige en primer lugar no es el pueblo, sino Dios de modo directo; la designación a cargo del monarca anterior es un nuevo elemento, y, por último, la elección del pueblo se reduce a una simple confirmación de hechos consumados. La unción que expresaba la elección divina pasó a primer plano para resaltar que el poder regio procedía directamente de Dios, eliminando la acción previa intermedia, constituida por la elección del pueblo, es decir, de la asamblea de obispos y nobles. De esta forma, la unción tomó un significado autónomo y preponderante como fuente de la *gratia Dei* en el acceso al poder regio, es decir, que la dignidad real derivaba del hecho de recibir la unción.

La consecuencia de esta tendencia en la práctica política inmediata la encontramos en la nueva característica que va a tener la asociación al trono de Witiza hecha por su padre Egica. Según el *Anónimo Mozárabe del 754*, este hecho tendría lugar en el año 698¹²⁹ y, en principio, no se distinguiría de las asociaciones al trono llevadas a cabo con anterioridad. Pero una breve noticia con la que termina la *Continuatio Soriensis* de la *Chronica regum Visigothorum*, precisa

sequatur et libero, quem et divinum iudicium in regno praelegit et decessor princeps successurum sibi instituit, et quod superest quem totius populi amabilitas exquisivit» (Vives, p. 387).

128. «Unde his praecognitis atque praescitis serviendum est sub Deo caeli praedicto principi nostro Ervigio regi cum pia devotione, obsequendum etiam promississima voluntate agendum et enitendum quicquid eius saluti proficiat, quicquid genti vel utilitatibus patriae suae consuleat» (Vives, p. 387).

129. *MGH Chronica Minora*, II, p. 350: «Egika in consortio regni Witzanem filium sibi heredem faciens».

que Vitiza fue ungido en vida de su padre, a finales del año 700.¹³⁰ La unción de Vitiza en vida de su padre hizo que su asociación al trono fuera algo más que una corregencia o un simple intento de que el hijo reinara a continuación.

Vitiza se convirtió en una personalidad sacralizada, de hecho en un rey elegido por Dios para el reino mediante el acto ritual de la unción, llevado a cabo indudablemente por mandato de su corregente y antecesor, en este caso su padre. El precedente de esta práctica lo encontramos ya en la subida al trono de Ervigio.

Se ve en este hecho un intento de establecer una monarquía de tipo patrimonial hereditaria, utilizando el sistema electivo sacralizado por la unción. La *gratia Dei* de la que procedía el poder regio se perpetuaba así de forma hereditaria en un linaje. De esta manera se resolvían las contradicciones entre el modo de detentarse y transmitirse el poder político y la organización básica de la sociedad. Los vínculos políticos se convirtieron en obligaciones de fidelidad hereditaria respecto a un linaje depositario de la gracia divina que hizo también hereditaria su relación con Dios y que unificaba el patrimonio personal y el fiscal en una misma familia.

Si se observa el cambio de dinastía de los merovingios a los carolingios, entre los francos, se ven situaciones que se habían dado precedentemente entre los visigodos, y formas de solucionarlas en las que se mezcla la práctica visigoda con la tradición franca. Así, los carolingios legitimaron la introducción de una nueva dinastía, surgida de los más altos funcionarios de las cortes merovingias, por medio de la unción real llevada a cabo en las personas de Pipino el Breve y luego de sus hijos Carlomagno y Carlomán, con la intervención del papa Esteban II y con la prohibición de que la corona saliera del linaje de Pipino. Se armonizaba así, en la legitimación de la nueva dinastía, el concepto de la realeza divina, expresado en la elección por los obispos y los magnates y en la unción regia, con la sucesión dinástica hereditaria y patrilineal. En esta armonización, producto de la situación objetiva por la que pasaba el reino de los francos, se unieron la tradición merovingia con la práctica que existía en el reino visigodo. De esta forma, se fundieron los diversos elementos institucionales que podían servir para fundamentar de manera teórica la

130. *MGH Chronica Minora*, III, p. 468: 51. «unctus est autem Vitiza in regno die quod fuit XVII k. Dec. aera DCCXXXVIII».

concepción político-religiosa de la realeza que predominaría en la Edad Media.¹³¹

En resumen, creemos que no es posible hablar de un tipo único de sucesión, característico de los visigodos, que perdurara durante siglos. Por el contrario, el pueblo visigodo y después los reinos visigodos de Tolosa y de Toledo transformaron sus instituciones políticas según el predominio de las diversas instancias dominantes en cada momento. De esta forma, en los siglos IV y V prevalece un tipo de realeza derivada de la sociedad gentilicia, con reyes emparentados o hereditarios, miembros de un clan real, designados o aceptados por la aristocracia gentilicia goda. Al convertirse esta aristocracia gentilicia goda en una nobleza latifundista semejante a la tardorromana, conservando, sin embargo, del pasado su carácter militar —hay que tener en cuenta también que la nobleza latifundista romana poseía ejércitos propios, lo cual aproximaba a ambas en la práctica— se refuerza la monarquía, pero se hace necesario, para mantener la tradición de designar al rey dentro de un clan real, que éste fuera el más poderoso económica y militarmente entre los linajes aristocráticos. La progresiva fusión de la aristocracia goda con la nobleza tardorromana, ya que la base de su poder económico se había hecho idéntica, así como la desaparición de la supremacía del antiguo linaje regio del reino de Tolosa, hizo posible, por un lado, que surgieran luchas violentas por la posesión del trono, pero, por otro, hizo también posible que en el reino de Toledo se adoptara una forma de realeza semejante a la del Bajo Imperio Romano. Éste es el momento de las asociaciones al trono y el intento de crear una dinastía, como se ve en Leovigildo y sus sucesores, situación que explica también la unificación religiosa y las reformas administrativas. Sin embargo, el fracaso de esta solución, con deposiciones y regicidios como los del siglo anterior, llevaría a la nobleza y a la Iglesia conjuntamente, ya que sus intereses eran los mismos, y no como estamentos antagónicos que pactan, a llegar a una solución que hiciera posible la supervivencia del Estado y la suya propia como el grupo social dominante dentro de él. Se intentó entonces regular la sucesión al trono por medio de la elección del rey, hecha por los nobles y los obispos, y el monarca, el noble reinante, se transformó en una figura dotada de un carisma sagrado de

131. A. Barbero de Aguilera, «El pensamiento político visigodo...», art. cit., pp. 245-326, aquí pp. 79 ss. de la tirada aparte.

acuerdo con la teoría político-religiosa que había ido elaborando la Iglesia desde el Bajo Imperio. En la práctica esto se llevaría a cabo por medio del rito de la unción regia y de los anatemas dirigidos hacia los que atentaran contra el rey. Pero la nobleza y la Iglesia se reservaban la facultad de deponer al rey, si lo juzgaban oportuno, basándose también en la misma teoría político-religiosa. Es evidente que esta situación no era tan estable en la práctica como se pretendía en la teoría y, así, continuaron después del IV Concilio de Toledo, tanto las asociaciones al trono como las usurpaciones y las deposiciones, todo ello justificado ahora con la nueva doctrina de regulación de la sucesión y del carácter sagrado de los reyes.

Sin embargo, la preeminencia de la unción, utilizada por Ervigio y después por Egica para convertir a su hijo Vitiza en un verdadero rey, condujo al reino visigodo en los últimos años de su existencia a la institucionalización de una monarquía feudal, patrimonial y hereditaria, de acuerdo con las realidades socioeconómicas. La conquista musulmana hay que explicarla teniendo en cuenta esta situación política establecida en el reino visigodo pero no consolidada del todo, como lo prueba la coexistencia conflictiva en el reino de Achila II, hijo de Vitiza, y de Rodrigo.

Capítulo 5

EL PROBLEMA DE LA INVASIÓN MUSULMANA

La invasión musulmana de la Península ha sido interpretada de diversas maneras. No creemos que este importante hecho histórico se deba simplemente a la casualidad en forma de problemas dinásticos anecdóticos o a la decadencia política o moral de los visigodos. Hay que tener en cuenta tanto la expansión del Islam en aquellos momentos como la situación en que se encontraba el reino visigodo. Sólo teniendo en consideración estos factores, así como la forma de estar organizados los musulmanes y los visigodos, se podría llegar a una interpretación objetiva de este fenómeno.

No vamos a hacer un estudio detallado de dicha invasión y de las consecuencias de largo alcance que tuvo, sino a señalar unas líneas de trabajo que permitan comprender su significación, apoyándonos para ello fundamentalmente en la fuente más cercana a los acontecimientos, *La Crónica o Anónimo Mozárabe del 754*.

1. LA GUERRA CIVIL Y LA EXPANSIÓN DEL ISLAM

Durante los últimos años de existencia del reino visigodo de Toledo se reforzó, según hemos ya expuesto, la tendencia que convertía al monarca en el mayor propietario de bienes raíces con hombres dependientes y de metales preciosos transmisibles por vía hereditaria, y que había desembocado en una monarquía de tipo patrimonial sacralizada en una familia. Por su parte, lo mismo que los reyes, los altos funcionarios de la nobleza y los eclesiásticos acumulaban también tierras con hombres dependientes y riquezas que se esforzaban

por mantener en su descendencia y en su dominio perpetuo, al igual que las altas dignidades de la administración de las que estaban investidos. Este hecho tan significativo de la feudalización visigoda es manifiesto al producirse la caída del reino.¹

La consecuencia en la práctica política inmediata de la tendencia acabada de señalar la hemos observado en la asociación de Vitiza al trono por su padre Egica, y su unción como rey en vida de su padre.² A la muerte de Vitiza, dice el *Anónimo Mozárabe* que Rodrigo se apoderó del trono de manera tumultuosa exhortado por el senado³ en el año 711. Por las fuentes cristianas y árabes sabemos que los hijos de Vitiza trataron de conservar el reino juntamente con una enorme fortuna territorial de la que eran herederos.⁴

Las pretensiones de Rodrigo y de los hijos de Vitiza llevaron a un estado de guerra civil y a la intervención de los árabes a favor de éstos. El *Anónimo Mozárabe* dice, refiriéndose al mismo año 711 —era 749— en que Rodrigo tomó el trono del que sólo disfrutaría un año según el mismo cronista, que el país se vio envuelto en guerras civiles al mismo tiempo que las tropas árabes se trasladaban a la Península.⁵ Los pactos de los hijos de Vitiza con el gobernador del norte de África y con el califa de Damasco han sido transmitidos por las fuentes árabes y cristianas, lo mismo que la información sobre la defección de sus partidarios en la primera batalla importante que sostuvo Rodrigo contra los musulmanes,⁶ defección de la que también

1. M. Vigil y A. Barbero, «Algunos aspectos de la feudalización...», art. cit., pp. 86-91, ahora en *op. cit.*, pp. 129-137.

2. Véase arriba, pp. 197 s.

3. *MGH Chronica Minora*, II, p. 352: «Rudericus tumultuose regnum ortante senatu invadit».

4. Véanse las noticias árabes recogidas por C. Sánchez-Albornoz, «El senatus visigodo. Don Rodrigo rey legítimo de España», *Orígenes de la nación española. El reino de Asturias*, I, Oviedo, 1972, pp. 192 ss.

5. *MGH Chronica Minora*, II, p. 353: «in era DCCXLVIII [...] dum supra nominatos missos Spania vastaretur et nimium non solum hostili, verum etiam intestino furore confligaretur».

6. Las fuentes árabes han sido tratadas y recogidas por diversos autores: E. Lafuente y Alcántara, *Colección de obras arábigas de Historia y Geografía*, I, Madrid, 1867; Simonet; C. Sánchez-Albornoz, *op. cit.* en nota 4; Id., *En torno a los orígenes del feudalismo*, II y III, Mendoza, 1942; Id., *La España musulmana*, I, Madrid, 1973; R. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, I, Leyden, 1860; Id., *Histoire des musulmans d'Espagne*, ed. de Lévi-Provençal, I, Leyden, 1932; Lévi-Provençal, I. Véase también M. Barceló, «Some Commentaries on "the Earliest Muslim Invasion of Spain"», *Islamic Studies. Journal of the Islamic Research*

se hace eco el *Anónimo Mozárabe* que la justifica como un episodio más de la guerra civil por la posesión del trono, ya en 712.⁷

Los años inmediatamente posteriores a la muerte de Vitiza y a la invasión musulmana son muy confusos por lo que se refiere a su historia política. Mientras que el *Anónimo Mozárabe del 754* hace subir al trono a Rodrigo en el 711 y le da un año de reinado, el *Ordo gentis Gothorum*, incluido en la *Crónica Albeldense*, pero que parece estar redactado ya antes del año 800, señala tres años de reinado para Rodrigo, del 711 al 714, y sitúa en este año del 714 la irrupción definitiva de los musulmanes.⁸ Por el contrario, el *Anónimo Mozárabe* fija la batalla que puso fin al reinado de Rodrigo en el 712. La *Crónica de Alfonso III* sigue la misma cronología que el *Ordo gentis Gothorum*, cómputo seguido también por la *Crónica Profética*. Otras nóminas están más de acuerdo con el *Anónimo Mozárabe*, en el cual pudieron inspirarse, al restringir la duración del reinado de Rodrigo.⁹ La cuestión se complica aún más si se tienen en cuenta las tres continuaciones dadas por Mommsen del *Latérculo de los Reyes Godos*. Una de ellas, la del *Código Soriense*, debe de estar redactada a fin del 700 cuando Vitiza fue ungido rey viviendo aún su padre Egica.¹ Otras dos continuaciones proceden, sin embargo, de una época posterior a la desaparición del reino godo. En una de ellas, tomada de un manuscrito que estuvo en el monasterio de Ripoll, escrita en letra visigótica y fechada en el 828,¹¹ se excluye a Rodrigo de la serie de los reyes godos y, en su lugar, son nombrados, después de Vitiza,

Institute of Pakistan, IX (junio 1970), pp. 183-190; P. Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, 1976.

7. *MGH Chronica Minora*, II, p. 352: «in era DCCL Transductos promonturiis sese cum eis configendo recepit eoque prelio fugatum omnem Gothorum exercitum, qui cum eo emulante fraudulenterque ob ambitionem regni advennerant, cecidit [Rodrigo]. sicque regnum simulque cum patriam male emulorum internicione amisit».

8. Cl. Devic y J. Vaissète, *Histoire générale de Languedoc*, II, *Preuves*, col. 20, ed. Privat: «Rudericus regnavit annos III. Istius tempore, aera DCCLII, Farnalio terrae Sarraceni evocati Hispanias occupaverunt, regnumque Gothorum ceperunt».

9. Véase en Mommsen, *MGH Chronica Minora*, II, p. 168, el resumen de Vasco del *Cronicón de Alcobaca* y también C. Sánchez-Albornoz, «¿Una crónica asturiana perdida?», *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval (siglos VIII al XII)*, Buenos Aires, 1967, pp. 125 s.

10. Véase arriba, p. 198, nota 130.

11. *Parisinus 4667*.

Achila, con tres años de reinado, y Ardo, con siete,¹² y en otra continuación de un código de León se incluye a Rodrigo después de Vitiza, pero con un reinado de siete años y seis meses.¹³ Por otra parte, en un manuscrito del Escorial Z. II. 2, que remonta al siglo XI y procede de Cataluña, se dan a Rodrigo cincuenta años de reinado, lo cual es evidentemente un error paleográfico que ha transformado I en L.¹⁴

No vamos a entrar en el intrincado problema de la cronología de la invasión musulmana según nos lo presentan las fuentes cristianas más antiguas, y para cuya discusión hay que tener presentes también las fuentes árabes que tampoco concuerdan totalmente al dar las fechas de las etapas de la conquista. Lo que nos interesa en este momento y que nos parece de capital importancia poner de relieve es lo siguiente: primero, que hay fuentes que reducen el reinado de Rodrigo a un año, poniendo la invasión en 711/712; segundo, que otras fuentes dan tres años al reinado de Rodrigo y sitúan la invasión en el 714, y, tercero, que existe un documento que suprime a Rodrigo de la serie de los reyes godos y da como sucesores de Vitiza a Achila y a Ardo. Finalmente, una cuarta tradición concede siete años y seis meses al reinado de Rodrigo.

Además, del examen superficial de estas divergencias se puede obtener una conclusión firme: la de que la presencia de las tropas musulmanas en la Península es considerada en un principio, tanto por las fuentes musulmanas como por las cristianas, como un episodio de la guerra civil surgida a la muerte de Vitiza. La intervención de tropas extrañas para apoyar a un pretendiente a la corona fue un hecho que se repitió con frecuencia a lo largo de la historia del reino visigodo en los siglos VI y VII. Recuérdense la alianza de los bizantinos con Atanagildo para deponer a Achila I, la de Hermenegildo con los mismos bizantinos contra su padre Leovigildo, la de los francos que apoyaron a Sisenando contra Suintila, la de los vascones de la revuelta de Froya contra Recesvinto, y la alianza de Paulo con

12. *MGH Chronica Minora*, III, p. 461: «Achila reg. ann. III. Ardo reg. ann. VII».

13. *MGH Chronica Minora*, III, p. 461: «Ruderigus re. ann. VII. ms. VI».

14. G. Antolín, *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, IV, Madrid, 1916, pp. 250 s. El texto dice en fol. 6 v.: «Rudericus rē. annos L. & ingressi sūt sarraceni in spania». La confusión de I por L y de L por I es frecuente. Cf., por ejemplo, los LX meses que da a Recesvinto el mismo manuscrito.

vascones y francos contra Vamba. La intervención de los musulmanes en apoyo de los hijos de Vitiza contra Rodrigo estuvo en un principio en la misma línea que los sucesos referidos, aunque sus resultados fueron muy diferentes. De todas formas el apoyo de los bizantinos a Atanagildo, en el momento de su expansión en Occidente, presenta ciertas semejanzas con la conquista musulmana, puesto que ambas intervenciones tuvieron como consecuencia el dominio de territorios más o menos extensos de la Península administrados por gobernadores de Constantinopla o de Damasco.

Es evidente que la causa última de la presencia musulmana en la Península se debe al proceso de expansión del Islam, como la bizantina lo estuvo en relación con la restauración del Imperio en su parte occidental llevada a cabo por Justiniano. Desde esta perspectiva resulta irrelevante reducir el problema histórico de la invasión simplemente a hechos anecdóticos como puede ser por parte visigoda el pleito sucesorio, y por parte árabe la existencia de datos que indican ya los proyectos de una conquista.¹⁵ Tanto el hecho de la disputa por el trono visigodo y la petición de ayuda militar a elementos extraños al reino de Toledo, como la expansión del mundo islámico, son acontecimientos que no se pueden aislar de su contexto. Su significación histórica plena viene dada al ponerlos en relación, como hemos dicho anteriormente.

La enemistad entre las familias de Chindasvinto y Vamba que enfrentaría a los últimos reyes visigodos y que ha sido aceptada como un hecho histórico firme por investigadores como Menéndez Pidal,¹⁶ creemos que es una elaboración de los cronistas de la época de Alfonso III, aunque ya hay una insinuación de ella en el *Ordo gentis*

15. Los testimonios numismáticos norteafricanos con leyendas que relacionan la emisión de algunas de las monedas musulmanas con actividades militares prueban simplemente el hecho de todos conocido de que la organización fiscal y financiera de este territorio estaba subordinada a la organización militar. Además, se sabe que a fines del siglo VII y comienzos del VIII los musulmanes consolidaron su poder en el norte de África con grandes dificultades y guerras permanentes contra los bereberes. La opinión de Walker, seguida por Barceló, de que una serie de feluses acuñados probablemente en Tánger lo fueron con motivo expreso y premeditado de una expedición contra el reino visigodo carece de riguroso sentido teniendo en cuenta estas circunstancias. Véase M. Barceló, «Sobre algunos *fulis* contemporáneos a la conquista de Hispania por los árabe-musulmanes», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXXIV (1971-1972), pp. 33-42.

16. R. Menéndez Pidal, *Historia de España*, III: *España visigoda*, páginas XLVI ss. Véase sobre la muerte de Vamba, arriba, p. 112, nota 22.

Gothorum. La causa del conflicto sucesorio que precedió a la invasión musulmana habría que buscarla en motivos más profundos, como los expuestos al final del capítulo 4 al estudiar la feudalización visigoda y sus consecuencias a nivel político.

El estado de guerra civil por la posesión del trono —«ob ambitionem regni»— está reseñado indudablemente en el *Anónimo Mozárabe* y lo confirman los pactos de los hijos de Vitiza mencionados en los autores árabes y en los cronistas cristianos. Estos pactos consistirían, según dichos autores árabes, en conservar la posesión de sus bienes patrimoniales que ascendían a tres mil fincas rústicas repartidas por toda la Península. Hay que suponer que estos bienes estaban formados por la unión del patrimonio de la familia de Egica y Vitiza y de los bienes fiscales, unión que según se ha visto sirvió para dar paso a una monarquía plenamente feudal.¹⁷ Si los bienes patrimoniales y fiscales se hallaban de hecho unidos, la subida al trono de Rodrigo dejaba sin sus propiedades a la familia de Vitiza, ya que como rey entraba a gozar de los bienes del patrimonio regio que en estos momentos se identificaban con los privados del monarca.¹⁸ Según Ibn al-Qūṭiyya, estos bienes fueron repartidos entre los tres hijos de Vitiza, Olemundo, Rómulo y Ardabasto, y eran conocidos con el nombre de «heredamientos de los príncipes».¹⁹

De todas formas los hijos de Vitiza no se limitaron a disfrutar de estos heredamientos, sino que tuvieron la pretensión más o menos lograda de ser considerados reyes de la población visigoda, aunque su reino fuera tributario de Damasco. El carácter tributario del reino visigodo es puesto de manifiesto ya desde el año 712 por el *Anónimo Mozárabe*.²⁰ De Achila II se conservan monedas acuñadas en Tarra-gona y en Narbona²¹ y aparece reinando tres años, después de su padre Vitiza, en el manuscrito de Ripoll, *Parisinus* 4667, citado arriba. El sucesor de Achila II en este manuscrito es un personaje no identificado, de nombre Ardo, que reinó durante siete años. Nos

17. Véase arriba, p. 198.

18. M. Vigil y A. Barbero, «Algunos aspectos de la feudalización...», art. cit., pp. 86 s., ahora en *op. cit.*, pp. 129 ss.

19. Simonet, p. 42, nota 3.

20. *MGH Chronica Minora*, II, p. 352, al narrar la expansión del Califato de Damasco siguiendo el texto de la *Continuatio Byz. Arab.*: «in era DCCL porrectum per ducem sui exercitus nomine Muze adgressum edomuit et regno ablato vectigale fecit».

21. G. C. Miles, *The Coinage of the Visigoths of Spain*. Leovigild to Achila II, Nueva York, 1952, pp. 40 ss. y 498.

parece muy probable que este Ardo sea el otro hijo de Vitiza, citado por las fuentes árabes como Ardobasto o Ardabasto, cuya actividad política fue muy importante.²² Sabemos que en el siglo VIII Ardabasto fue la máxima autoridad reconocida por los árabes sobre la población cristiana, que ostentaba la dignidad de «comes de Al-Andalus y Príncipe de los españoles sometidos»,²³ y que era el encargado de recoger la retribución territorial.²⁴ Al-Maqqarī e Ibn al-Qūṭiyya recogen la noticia de que Ardabasto vivía en Córdoba rodeado de una pompa regia, ya que se ceñía corona y se sentaba en un trono chapado de oro y plata.²⁵

2. LOS PACTOS, LA TRIBUTACIÓN Y LA EXTENSIÓN DEL DOMINIO MUSULMÁN

Es evidente que la guerra civil y la conquista musulmana estuvieron estrechamente unidas en los primeros años. Esto se ve, por ejemplo, en las resistencias y capitulaciones de las ciudades más importantes del reino godo, como Sevilla, Córdoba, Toledo y Mérida. Los partidarios de los hijos de Vitiza actuaron de acuerdo con los árabes y facilitaron la toma o rendición de estas ciudades. La actividad de Oppas, hermano de Vitiza, en este sentido en Toledo y su región debió de ser manifiesta, puesto que es recogida por el *Ardoñ mo Mozárabe*²⁶ que en general silencia la cooperación de parte o los godos con los árabes, aunque mencione la guerra civil.

Un pacto con una ciudad que se conoce con detalle es el concertado con los habitantes de Mérida, por medio del cual se les permitía conservar sus leyes, su religión y sus magistrados, lo mismo que sus propiedades; fueron afectados, sin embargo, por las confiscaciones los que habían muerto o emigrado a Galedia, así como la Iglesia, que se vio desposeída de sus tesoros.²⁷ Por lo que se sabe, en

22. En contra M. Coll i Alentorn, «Els successors de Vitiza en la zona nord-est del domini visigòtic», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXXIV (1971-1972), pp. 297 s. Menéndez Pidal ya señaló la coincidencia entre Ardo y Ardabasto según indica Coll i Alentorn.

23. Cf. Simonet, p. 111.

24. Ibid., p. 112.

25. Ibid., p. 203.

26. *MGH Chronica Minora*, II, p. 353.

27. Pacto recogido por el *Ajbār Ma'ymū'a*, Ibn al-Qūṭiyya y al-Maqqarī, y citado en Simonet, p. 52.

las capitulaciones de las ciudades importantes la población goda conservó, junto con sus haciendas, su propia organización y formas de vida, aunque estuviera sujeta a las tributaciones que la ley islámica imponía a los no musulmanes.²⁸

Otro pacto conocido es el celebrado con Teodemiro. En este caso no se trata de un pacto con una ciudad, sino con un funcionario visigodo que desde los tiempos de Egica y Vitiza gobernaba una extensa región en las zonas de Murcia y Alicante, donde poseería sin duda grandes propiedades. El *Anónimo Mozárabe* menciona este pacto hecho por 'Abd al-'Aziz en el año 713,²⁹ que se ha conservado en su texto árabe.³⁰ Por él Teodemiro conservaba sus propiedades y el gobierno de un territorio que comprendía siete ciudades. Los habitantes de este territorio eran respetados en su religión y bienes, y se comprometían, lo mismo que Teodemiro, al pago de una renta en dinero y en especie. Además, debían de mantener una actitud amistosa hacia los musulmanes, estipulándose que Teodemiro «no dará asilo a los desertores ni a los enemigos, que no intimidará a los que viven bajo la protección nuestra [la musulmana] ni ocultará noticia de enemigo que sepa». Este último párrafo deja bien clara la cooperación de Teodemiro con los musulmanes, ya que debía de dejar en libertad de abrazar el Islam a los que lo quisieran de entre los suyos, y se comprometía a perseguir y delatar a los que se oponían a la conquista musulmana. Teodemiro es el prototipo del gran señor visigodo, dignatario que gobernaba una amplia zona donde tendría sus bienes, y que actuaba con una personalidad política independiente. Esta situación era hereditaria pues le sucedió en los derechos y deberes reseñados en el pacto su hijo Atanagildo. Todas estas obligaciones políticas se expresaban por un vínculo de fidelidad personal, como hace constar el tratado con 'Abd al-'Aziz: «que no será despojado de su señorío mientras sea fiel y sincero».

Situaciones análogas a ésta, con pactos de tipo personal, serían las mantenidas entre los musulmanes y muchos grandes propietarios y dignatarios del reino visigodo, como los que dominaban en el valle medio del Ebro cuyos descendientes formarían la dinastía de

28. Cf. Simonet, capítulo II.

29. *MGH Chronica Minora*, II, p. 354.

30. Véase texto y traducción en Simonet, pp. 797 ss.: apéndice I. Una nueva edición de los textos y las traducciones en E. A. Llobregat Conesa, *Teodemiro de Oriola. Su vida y su obra*, Alicante, 1973, pp. 15 ss.

los Banū Qasī. Por las fuentes árabes sabemos que un miembro de este linaje marchó a Siria para ver confirmado su pacto con Tāriq por el califa de Damasco.³¹

Sin duda, la mayor parte de las ciudades y de los grandes propietarios pactaron con los musulmanes y conservaron sus dominios.³² Se pueden citar numerosos ejemplos además de los ya señalados, entre ellos son importantes los casos de Sevilla, Écija, Córdoba, Lisboa, Pamplona, e incluso parte de las regiones cántabro-pirenaicas llegaría a pagar tributo.³³ El tributo de estas regiones, si existió, debió de ser temporal, igual que en la época visigoda, como evidencia la historia posterior de estas zonas. Chalmeta, en un trabajo reciente, llega a la conclusión que nosotros compartimos de «que la inmensa mayoría del territorio permaneció en manos de los indígenas».³⁴

En los años inmediatamente posteriores a la invasión debió de irse imponiendo el dominio musulmán mediante el sistema de pactos con los núcleos de la población cristiana. El *Anónimo Mozárabe*, al referirse al gobierno de 'Abd al-'Azīz, señala cómo éste pacificó toda España en tres años por medio de la imposición de tributos.³⁵ Pero ésta no debió de ser la situación, puesto que el mismo cronista precisa que en 716 al-Hurr, después de arreglar poco a poco la situación de la *Hispania ulterior* por medio de los tributos, se dirigió a la *Iberia citerior*.³⁶ Será más tarde, bajo el gobierno de al-Samḥ, hacia el 719, cuando también se hará tributaria la *Hispania citerior*.³⁷ El gobierno de al-Samḥ parece marcar un hito en el dominio musulmán de los territorios del reino visigodo. Por primera vez se nos dice que

31. P. Chalmeta, «Concesiones territoriales en Al-Andalus», *Cuadernos de Historia. Anexos de la Revista Hispania*, n.º 6, Madrid, 1975, p. 15. Sobre los Banū Qasī, véase F. de la Granja, «La marea superior en la obra de al-'Udrī», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, VIII (1967), páginas 447-545, en especial pp. 468 ss.

32. P. Chalmeta, loc. cit., pp. 12 ss.

33. Ibid., pp. 12-13.

34. Ibid., p. 14.

35. MGH *Chronica Minora*, II, p. 356: «omnem Spaniam per annos tres sub censuario iugo pacificans».

36. MGH *Chronica Minora*, II, p. 356: «paulatim Spaniam ulteriorem vectigalia censiendi componens ad Iberiam citeriorem se subgrigit».

37. MGH *Chronica Minora*, II, p. 358: «Tunc in Occidentis partibus multa illi preliando proveniunt prospera atque per Zama nomine tres minus paululum annos in Spania ducatum habente ulteriorem vel citeriorem Iberiam proprio stilo ad vectigalia inferenda describit».

tanto la *Iberia ulterior* como la *citerior* estuvieron sometidas a tributos.

Ya al-Hurr había hecho expediciones a la España Citerior y a la Galia Narbonense, y se había establecido en Córdoba, fijando, al menos para el sur, un sistema estable de tributación.³⁸ Al-Samh, su sucesor, repite las expediciones a la Galia Narbonense conquistándola, establece una guarnición permanente en Narbona y tiene luchas frecuentes con los francos, llegando a sitiar la ciudad de Tolosa.³⁹ Parece completarse con él el período de conquista y el desvanecimiento de un poder político relacionado con los hijos de Vitiza, que pudo mantenerse en los territorios que no pagaban impuestos a los musulmanes.

Creemos que la afirmación acabada de hacer puede explicarse teniendo en cuenta los siguientes datos sobre las primeras acuñaciones musulmanas y las últimas visigodas, así como las noticias de la continuación del *Latérculo de los Reyes Godos* del siglo ix del monasterio de Ripoll, citado arriba. Las primeras acuñaciones musulmanas son de época muy temprana, anteriores al 720, y fueron realizadas en ciudades del sur, imitando modelos norteafricanos, primero con leyenda en latín y después con leyenda bilingüe, árabe y latina.⁴⁰ La existencia de estas acuñaciones tempranas, sus lugares de procedencia y las leyendas latinas prueban que es cierto lo narrado por el *Anónimo Mozárabe* de que fue la parte meridional de España, *Spania ulterior*, donde, bajo el gobierno de al-Hurr, se consolidaría una tributación pagada de modo pacífico y regular por los cristianos a los

38. *MGH Chronica Minora*, II, p. 356: «huius tempore Alaoz per Spaniam Iaceros iudicum mittit, atque debellando et pacificando pene per tres annos Galliam Narbonensem petit et paulatim Spaniam ulteriorem vectigalia censiendo componens ad Iberiam citeriorem se subigit [...] in Spaniis vero Alaoz supra iam dictus Patriciam Cordobam obseditans Sarracenorum disponendo regnum retentat atque resculas pacificas Christianis ob vectigalia thesauris publicis inferenda instaurat».

39. *MGH Chronica Minora*, II, p. 358: «postremo Narbonensem Galliam suam facit gentemque Francorum frequentibus bellis stimulat et seditas Sarracenorum in predictum Narbonensem oppidum ad presidia tuenda decenter conlocat. adque in concurrenti virtute iam dictus dux Tolosam usque preliando pervenit eamque obsidione cingens fundis et diversis generum macinis expugnare conabatur».

40. O. Gil Farrés, *Historia de la moneda española*, Madrid, 1959, páginas 105 ss. Véase en especial el trabajo reciente de A. M. Balaguer, *Las emisiones transicionales árabe-musulmanas de Hispania*, Barcelona, 1976, sobre todo las conclusiones, pp. 113 ss.

musulmanes. Pero, además, coexistiendo con ellas, Achila, el hijo de Vitiza, nombrado a continuación de su padre en el *Latérculo*, acuñó moneda como rey en Tarragona y en Narbona, es decir, en aquellas regiones de la España Citerior y de la Galia Narbonense donde no se pagaría tributo hasta el gobierno de al-Samh. Por otra parte, la suma de los dos reinados de los hijos de Vitiza, de tres y siete años cada uno, daría un total de diez años, fecha que nos situaría hacia el 720, dentro del gobierno de al-Samh y aproximadamente en la fecha de la conquista de Narbona.⁴¹

En la llamada por Gómez-Moreno *Crónica Profética* hay un pasaje titulado *De goti qui remanserint ciuitates Ispaniensiis*,⁴² que parece reflejar una situación correspondiente al momento de la conquista, según lo conocemos por otras fuentes del siglo VIII, y ha puesto de relieve Díaz y Díaz.⁴³ En él pueden distinguirse tres puntos principales: en primer lugar, la guerra de siete años entre godos y sarracenos después de la derrota de Rodrigo; en segundo lugar, los pactos hechos entre musulmanes y godos por medio de los cuales estos últimos debían de dismantelar las ciudades y vivir en castillos y aldeas, eligiendo *comites* de entre ellos, encargados del cumplimiento de los pactos, y, en tercer lugar, que los habitantes de las ciudades conquistadas por la fuerza quedaban en ellas rebajados su condición social. Hemos intentado hacer un resumen de lo más significativo de este documento, difícil de interpretar en algunas expresiones por la forma en que está escrito. Respecto al primer punto es posible que la cifra de siete años sea un número simbólico, pero no cabe duda que, después de sus primeras victorias, los árabes tardaron en dominar el reino visigodo y sobre todo en encuadrar a la población cristiana dentro de un sistema tributario, como sabemos por el *Anónimo Mozárabe* y las fuentes musulmanas. En este sentido los pactos con la población cristiana no sometida por la fuerza debieron de ser fundamentales. Los godos conservaban

41. Hecho señalado por R. de Abadal, «El paso de Septimania del dominio godo al franco a través de la invasión sarracena, 720-768», *Cuadernos de Historia de España* (1953), p. 7. Véase también G. C. Miles, *op. cit.*, pp. 41 s., donde precisa que Tarragona sería tomada temporalmente en 714 y Narbona hacia el 720.

42. Gómez-Moreno, «Las primeras crónicas de la Reconquista», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, C (1932), p. 626.

43. M. C. Díaz y Díaz, «La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000», *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XVII: *La Storiografia altomedievale*, I, Spoleto, 1970, p. 335.

sus bienes y su religión y podían elegir sus gobernantes que garantizaban el cumplimiento de lo pactado y se encargaban de recaudar y de entregar los tributos a la autoridad musulmana. Sin embargo, deberían de dejar las ciudades desguarnecidas y en ellas se establecerían guarniciones musulmanas, pero los godos podían vivir fuera de ellas conservando sus bienes.⁴⁴ Los habitantes de las ciudades conquistadas por las armas no estaban salvaguardados por estos pactos, y no podían abandonarlas ni conservar sus bienes y se veían degradados a la servidumbre.⁴⁵

Barrau-Dihigo ha señalado la escasez de noticias que existe sobre la conquista musulmana del noroeste de la Península en las fuentes árabes.⁴⁶ El *Anónimo Mozárabe del 754* guarda un silencio todavía mucho más acentuado en lo que se refiere a la ocupación musulmana del noroeste y de la Meseta superior, mientras indica e incluso detalla las expediciones islámicas al nordeste de la Península, a la Galia Narbonense y al reino de los francos. Según la reconstrucción que ha hecho Sánchez-Albornoz de las expediciones musulmanas a las zonas septentrionales de la Península,⁴⁷ éstas siguieron fundamentalmente las antiguas vías romanas que se hallaban en lo que nosotros consideramos la región fronteriza fortificada por los visigodos. Aparte de la expedición de Tāriq a Amaya en 712, Mūsā ibn Nuṣayr, en 714, hizo una campaña desde el alto valle del Ebro hasta Lugo en Galecia. En esta campaña recorrió todo el territorio que había sido fortificado por los visigodos, y su marcha de este a oeste culminó con la ocupación de Lugo, después de haber entrado en León, Astorga y *Bergidum*. Quizá desde Lugo, capital militar visigoda al parecer de la provincia de Galecia, completó la conquista de la región central de la actual provincia de Oviedo, donde poco después, según tradiciones recogidas en las crónicas de la época de Alfonso III, existiría un gobernador musulmán asentado en la ciudad de Gijón.

Es significativo que en estas campañas los árabes no sobrepasaran los puntos de penetración visigoda en los mismos territorios. Vemos

44. Creemos que esta es la interpretación correcta de la frase: «ut et hominis ciuitas frangerent et castris et uicis habitarent, et unusquisque ex illorum origine de semetipsis comites eligerent qui per omnes hauitantes terre illorum pacta regis congregarentur».

45. El texto dice: «ipsi quoque sunt serui armis conquisiti».

46. Barrau-Dihigo, pp. 109 ss.

47. C. Sánchez-Albornoz, «Itinerario de la conquista de España por los musulmanes», *Cuadernos de Historia de España*, X (1948), pp. 21-47.

así que ocuparon las plazas fuertes visigodas en las calzadas, como Amaya, y, en el oeste, León, Astorga, *Bergidum*, Lugo, localidades visigodas que anteriormente habían sido cecas, diócesis e importantes plazas militares. La parte de la actual provincia de Oviedo dominada por los musulmanes correspondería al territorio de Pésicos, donde acuñaron moneda los visigodos.⁴⁸

3. SEPTIMANIA, GALECIA Y LA CUENCA DEL DUERO

Se sabe por referencias a acontecimientos posteriores que la provincia de Galesia, donde se hallaban situadas estas últimas localidades, fue guarnecida fundamentalmente por bereberes que la abandonarían en el período de 740-750, cuando era rey de los astures Alfonso I. Esta provincia, parte constitutiva del reino visigodo, remontaba a la antigua provincia romana del mismo nombre, que en un momento determinado se confundió con el reino suevo. La rebelión de los bereberes no abarcó tan sólo a lo que pudiéramos considerar la provincia de Galesia, sino también a la región al sur de la Cordillera Cantábrica hasta el Sistema Central,⁴⁹ es decir, a los territorios que comprenden la cuenca del Duero. Los conflictos entre bereberes y árabes terminarían con la emigración en masa de los bereberes al norte de África. Los núcleos de población que habían abrazado el islamismo lo abandonaron y se dejaron de pagar los tributos.⁵⁰ Se puede deducir de esto que, en los territorios donde se habían establecido guarniciones de bereberes, la población abrazó en parte el islamismo por un breve tiempo, y otra parte de ella conservó sus bienes y su religión mediante pactos y el pago de tributos.⁵¹

El poder musulmán decayó también al norte de los Pirineos a raíz de la sublevación de los bereberes. Se sabe que había guarniciones de bereberes en las plazas fuertes de los Pirineos⁵² hacia el año

48. M. Vigil-A. Barbero, «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista...», art. cit., pp. 321 ss., en *op. cit.*, pp. 77 ss.; y «Algunos aspectos de la feudalización...», art. cit., pp. 76 ss., ahora en *op. cit.*, pp. 77 ss. y 115 ss., respectivamente.

49. Lévi-Provençal, I, pp. 43 s.

50. Ajbār Ma'ymū'a en E. Lafuente Alcántara, *Colección de obras árabe-bigas de Historia y Geografía*, I, Madrid, 1867, pp. 66 s.

51. Véase en este sentido la noticia de al-Maqqarī, en Barrau-Dihigo, p. 109, nota 2.

52. Anónimo Mozárabe, *MGH Chronica Minora*, II, p. 361.

731. Unos años más tarde, en 741-742, el gobernador árabe de Narbona se puso de parte de los bereberes en el momento en que estalló la guerra entre éstos y los grupos árabes.⁵³ Las guarniciones mantenidas en Septimania por los musulmanes se verían debilitadas y disminuidas por esta crisis. Estos hechos explican la debilidad del poder musulmán en Septimania y que fueran los propios godos de las ciudades que se gobernaban de forma autónoma quienes aceptaron que esta antigua provincia del reino de Toledo pasara a formar parte del reino franco.

Desde la época de Carlos Martel los francos habían hecho incursiones hasta Narbona, pero sin éxito completo. Finalmente, después de la crisis interna de la España musulmana, a la que nos hemos referido, los dirigentes de las ciudades de Septimania, en las que la población se regía por el *Liber Iudiciorum*, las entregaron a Pipino con la condición de que respetara sus leyes que habían sido las del reino visigodo. Así, por ejemplo, en 752 el godo Ansemundo entregó un grupo de ciudades: Nîmes, Magalona, Agde y Béziers a Pipino,⁵⁴ y lo mismo sucedió en el año 759 cuando los francos de Pipino el Breve entraron en Narbona con la ayuda y el consentimiento de los godos de la ciudad, que dieron muerte a la guarnición sarracena, y cuyas leyes los francos juraron respetar.⁵⁵ Este paso a la soberanía franca no se realizó sin la oposición de una parte de la población goda que, sin duda, prefería conservar una cierta autonomía. Un hecho significativo sobre esta situación fue la muerte de Ansemundo en el 753 por uno de sus hombres, cuando estaba sitiando Narbona con los francos.⁵⁶ Los *Anales de Uzès* reconocen expresamente la existencia de un gobierno autónomo godo inmediatamente anterior a la conquista franca. En 753, al pasar Uzès y Nîmes al dominio franco y ser nombrado por Pipino el primer *comes* para las

53. Lévi-Provençal, I, p. 47.

54. *Anales de Aniano, Histoire de Languedoc*, II, *Preuves*, col. 7, lo mismo se repite en los *Anales de Uzès*, loc. cit., col. 25.

55. *Anales de Aniano*, loc. cit., col. 7: «Franci Narbonam obsident, datoque sacramento Gotis qui ibi erant, ut si civitatem partibus traderent Pipini, regis Franchorum, permetterent eos legem suam habere: quo facto, ipsi Goti Sarracenos, qui in presidio illius erant, occidunt ipsamque civitatem partibus Franchorum tradunt»; lo mismo en *Anales de Uzès*, loc. cit., col. 26.

56. *Anales de Uzès*, loc. cit., col. 25: «Misemundus [el Ansemundo de los *Anales de Aniano*] Gothus apud Narbonam occiditur, dum Narbonam obsideret cum exercitu Franchorum, a suo homine Ermeniardo nomine, ante portam Narbonensis civitatis».

dos ciudades, se dice en estos *Anales* que entró el *comes* Radulfo, una vez cesado el dominio de los godos.⁵⁷ A través de estos textos puede observarse que la situación de Septimania, antes de la incorporación al reino franco, era la de una semiindependencia con un dominio árabe muy efímero, expresado sólo por la presencia de guarniciones.

Vemos, pues, en Septimania una situación peculiar. En ella se conservó con todo vigor la tradición del reino visigodo. Lo atestigua la documentación procedente de la misma, que es una fuente de primera importancia y muy poco utilizada para el estudio de la supervivencia de las formas de vida visigodas. Esta supervivencia se observa muy claramente a través del tipo de derecho e instituciones que aparecen en dicha documentación.⁵⁸ Es muy significativa en este sentido la aplicación constante durante un largo período del *Liber Iudiciorum* y del derecho canónico visigodo recopilado en la *Colección Hispana*. En el aspecto político, la consecuencia más importante de esta situación sería una cierta independencia de la región respecto a los musulmanes y a los francos, siendo gobernada la población por una clase dirigente continuadora de la nobleza de la época visigoda. Todo esto explica que los habitantes de Septimania fueran designados por los francos como *Gothi* y que a la región se le diera el nombre de *Gothia*, denominaciones que expresaban tanto su condición origin de provincia del reino de Toledo, como la situación existente en época de la absorción por los francos.

En este sentido, las *Continuationes* de las Crónicas que son llamadas de Fredegario Escolástico, cuando se refieren a la penetración de Carlos Martel en la región de Narbona, en el año 737, ocupada aún por los musulmanes, nos cuentan que penetró en el territorio de los godos y llegó hasta la Galia Narbonense.⁵⁹ La campaña terminó con éxito para los francos que se retiraron triunfantes con botín y prisioneros, después de devastar la región gótica y destruir las murallas de las ciudades famosísimas de Nîmes, Agde y Béziers,

57. *Anales de Uzès*, loc. cit., col. 26: «in Nemauso et Ucessia jam redactis sub Franchorum dominio, cessante dominio Gothorum, intravit comes Radulfus». Todos estos problemas han sido acertadamente tratados por R. de Abadal, «El paso de Septimania del dominio godo al franco...», art. cit., páginas 5-54.

58. Publicada en gran parte en *Histoire de Languedoc*, II, *Preuves*.

59. *MGH SSM*, II, p. 177: «Gotorum fines penetravit, usque Narbonensem Galliam peraccesit».

asolando los territorios suburbanos y las fortalezas de esta región.⁶⁰

Cuando más tarde el poder franco fue lo suficientemente fuerte como para conquistar Septimania, se impusieron *comites* o *vicedomini* sobre las ciudades, como representantes del poder central, que podían ser francos o miembros de la nobleza local. En ocasiones existieron junto a ellos *iudices*, magistrados posiblemente de origen godo, como sucedió en Uzès en 787.⁶¹

Se puede hacer un paralelo entre la historia del dominio musulmán en la *Gallia Gothica* o Septimania, bastante bien conocida, con la de las regiones de la cuenca septentrional del Duero y Galicia durante el mismo período. Al realizarse la conquista musulmana, la línea defensiva en el norte de la Península pasó a poder de los árabes. Es decir, que en principio los musulmanes heredaron el papel que habían tenido los visigodos en aquella región. Esto se ve claramente en las crónicas de la época de Alfonso III, cuando relatan las expediciones hechas por Alfonso I fuera del solar originario del reino astur. Dichas expediciones iban dirigidas, en parte, contra las antiguas ciudades y fortalezas visigodas que formaban la zona fronteriza militar, ocupada entonces por los musulmanes con guarniciones de bereberes que se retiraron o quedaron debilitadas por las luchas internas de la España musulmana.⁶² Al retirarse o debilitarse estas guarniciones, los habitantes de esta región gótica quedaron exentos de la tributación a los musulmanes⁶³ y en una situación de independencia política virtual frente a los gobernadores de Córdoba.

La *Crónica Albeldense* y las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III* coinciden en presentar a Alfonso I como el primer príncipe que extendió los dominios del pequeño reino de Pelayo. Los párrafos dedicados en estas crónicas a Alfonso I son a nuestro juicio de capital

60. *MGH SSM*, II, p. 178: «Sicque Franci triumphantes de hostibus, praeda et spolia capiunt; capta multitudine captivorum, cum duce victore regionem Gothicam depopulant. Urbes famosissimas Nemausum, Agatam hac Biteris, funditus murus et moenia destruiens, igne subposito, concremavit; suburbana et castra illius regiones vastavit».

61. *Anales de Uzès*: «Anno Domini DCCLXXXVII, non habuerunt comitem. Tunc preerant iudices ipsius civitatis Bureus et Glimirus; in Nemauso erat vicedominus Emerardus, filius Glimiri, et in Uccesia erat vicedominus Ricardus, filius Elisipii».

62. La ocupación musulmana de la zona fronteriza visigoda la hemos estudiado en «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista...», art. cit., pp. 322 ss., ahora en *op. cit.*, pp. 78 ss.

63. Véase arriba, p. 213.

importancia y merecen, por lo tanto, ser analizados cuidadosamente. En ellos confluyen elementos nacidos del ambiente del reinado de Alfonso III y otros procedentes de la realidad histórica del siglo anterior.⁶⁴

Durante toda la época visigoda es manifiesta la independencia de los pueblos del norte, tanto vascones como cántabros o astures, frente al poder político del reino de Toledo y del reino merovingio. Esta independencia y las luchas que fueron necesarias para conservarla han sido detenidamente estudiadas en otro trabajo nuestro. Allí señalamos la existencia de una frontera fortificada o *limes*, establecida por los visigodos en la región septentrional de su reino. Este *limes* podría considerarse como una continuación del romano del Bajo Imperio descrito en la *Notitia Dignitatum*.⁶⁵ Una consideración detallada de la línea fronteriza fortificada visigoda sirve para precisar los límites geográficos del territorio independiente situado al norte de la misma.

La frontera visigoda seguía en líneas generales la antigua vía romana de Astorga a Burdeos y se hallaba estructurada siguiendo modelos tardorromanos y bizantinos contemporáneos. Estaba compuesta por una primera línea de fortalezas emplazadas en desfiladeros, *clausurae* o *fauces*, y una segunda línea de núcleos urbanos. Para llegar al conocimiento y localización de este *limes* fue necesario utilizar fuentes romanas, visigodas y altomedievales, como la *Crónica de Alfonso III*.⁶⁶

Como hemos afirmado arriba, los musulmanes no sobrepasaron esta frontera. Así en el 712, Amaya, la antigua fortificación de Leovigildo, fue ocupada por Târiq que no pasaría más al norte. Se sabe también que los musulmanes ocuparon los pasos difíciles de la cordillera para defender de los montañeses independientes los territorios que les estaban sometidos.

La *Crónica Albeldense* dice que Alfonso I «invadió victorioso las ciudades de León y Astorga poseídas por los enemigos. Asoló los

64. Hemos analizado estos párrafos al tratar de reconstruir el *limes* visigodo en nuestro trabajo «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista...», art. cit. El tratamiento que vamos a hacer ahora de ellos intentará precisar otros aspectos.

65. Sobre el *limes* romano, M. Vigil-A. Barbero, «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista...», art. cit., pp. 272-278, ahora en *op. cit.*, pp. 13-21.

66. Véase la argumentación en «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista...», art. cit., pp. 314 ss., ahora en *op. cit.*, pp. 67 ss.

Campos que llaman Góticos hasta el río Duero, y extendió el reino de los cristianos».⁶⁷ En la *Crónica de Alfonso III* encontramos un largo párrafo dedicado a describir las actividades guerreras de Alfonso I y a enumerar los territorios que este rey controlaba políticamente y las regiones vecinas que eran independientes. Aquí vamos a tratar tan sólo de la primera parte del párrafo que se refiere a las incursiones del rey astur por Galesia y la cuenca del Duero. De los otros dos párrafos y de un análisis del texto en su conjunto se tratará en los capítulos siguientes. Según la *Crónica de Alfonso III*, Alfonso I «libró muchos combates contra los sarracenos juntamente con su hermano Fruela y tomó muchas ciudades en otro tiempo dominadas por ellos». Vamos a limitarnos a citar las ciudades saqueadas: Lugo, Tuy, Oporto, Braga, Viseo, Chaves, Ledesma, Salamanca, Zamora, Ávila, Segovia, Astorga, León, Saldaña, Mave, Amaya, Simancas, Oca, Veleja Alavense, Miranda, Revenga, Carbonera, Abalos, Cenicerio, Alesanco, Osmá, Clunia, Arganda, Sepúlveda. Además ocupó castillos con sus explotaciones agrícolas y aldeas. Después de matar a todos los árabes que habitaban las susodichas ciudades, llevó consigo a los cristianos a la patria.⁶⁸

El largo párrafo que se refiere a las pretendidas conquistas de Alfonso I y a la situación geográfica de su reino está subordinado a nuestro juicio a la ideología de los redactores de la *Crónica*, es decir, al programa político general de Alfonso III defendido por ellos y a las pretensiones políticas concretas de este monarca.

La *Crónica Albeldense* es la única que llama Campos Góticos a la cuenca septentrional del Duero, asolada por Alfonso I, y las ciudades que se citan como saqueadas son León y Astorga, en Galesia, en contraste con la extensísima enumeración de centros habitados cuyos nombres se dan en la *Crónica de Alfonso III*. Por otra parte, la *Crónica Albeldense* nos informa de que el mismo príncipe extendió el reino de los cristianos sin especificar por qué zonas, en tanto que en la *Crónica de Alfonso III* se refieren de forma detallada las regiones que constitufan el dominio político del reino astur.

67. «Urbes quoque Legionem atque Asturicam ab inimicis possessas uictor inuasit. Campos quos dicunt Goticos usque ad flumen Duriū etemauit, et xpistianorum regnum extendit» (Gómez-Moreno, pp. 601 s.).

68. Véase la relación de las ciudades atacadas en M. Vigil-A. Barbero, «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista...», art. cit., p. 324, ahora en *op. cit.*, p. 81.

Es indudable que los cronistas dieron una gran importancia a la figura de Alfonso I, del que hacen el gran iniciador de la expansión astur, como se ve en los párrafos citados, así como el unificador de los territorios montañosos que formaban su reino, y el protector de la Iglesia. Esta actitud hacia la Iglesia le valdría el sobrenombre de Católico y cierta fama de santidad recogida en los rasgos hagiográficos con que se narra su muerte en la *Crónica de Alfonso III*. La importancia dada por estas fuentes a Alfonso I está, como veremos, en relación muy directa con el hecho de que se le considere el primer rey de Asturias perteneciente a un linaje que se sucedería en el trono asturleonés por línea masculina y que por Pedro, *dux Cantabriae*, este linaje pretendiera, según los cronistas, remontarse hasta Leovigildo y Recaredo.

El reinado de Alfonso I (739-757) coincidió con unas circunstancias favorables para poder llevar a cabo la expansión descrita en la primera parte del párrafo de la *Crónica de Alfonso III*. Fue el momento de las luchas intestinas en la España musulmana, que en lo que respecta a las regiones del norte tuvieron como consecuencia el abandono de Galicia y de la cuenca del Duero por los bereberes como ya hemos señalado. Esta situación facilitó sin duda la supervivencia de los pequeños núcleos independientes de las montañas del norte y permitió las incursiones hacia el sur, que tendrían como objetivo inmediato el conseguir botín en los centros de población más próximos, militarmente desguarnecidos.

Es difícil de admitir, sin embargo, que fueran saqueadas por Alfonso I el gran número de ciudades citadas en la *Crónica de Alfonso III*. Se extendían éstas por un territorio que abarcaba el alto valle del Ebro, la región desde la margen derecha del Duero hasta la Cordillera Cantábrica y también lugares situados al sur de este río como Salamanca, Ávila, Sepúlveda y Segovia. Muchas de las ciudades y fortalezas enumeradas en el párrafo se hallaban lejos del núcleo del reino de Alfonso I. No parece verosímil el aceptar con la *Crónica* que fueran tomadas por el rey y su hermano Fruela. Las más próximas constituían la línea de defensa más septentrional sostenida por los árabes y debilitada en estos momentos. Hacia ellas se dirigirían preferentemente los ataques. Incluso ciudades tan cercanas al centro del primitivo reino astur como León y Astorga no fueron dominadas políticamente por el reino asturiano hasta la época de Ordoño I (850-866). Este rey también dominó Amaya, la antigua fortaleza vi-

sigoda en el *limes* contra los cántabros, ocupada por los musulmanes desde el momento de la conquista. Es decir, que Alfonso I carecía de fuerzas y medios para ocupar de manera definitiva núcleos urbanos y fortalezas cercanos a su reino. La propia *Crónica de Alfonso III* dice que abandonó todas las ciudades tomadas llevándose consigo a los cristianos después de matar a los árabes. La *Crónica de Albelda* es mucho menos extensa que la de Alfonso III al hacer la historia del reinado de Alfonso I y, en contradicción con ella, se limita a señalar la invasión de León y de Astorga y la devastación de los llamados Campos Góticos hasta el Duero. En resumen, las guerras de Alfonso I debieron de reducirse en gran medida a expediciones de saqueo por los territorios al norte del Duero y que antes habían pertenecido al reino visigodo. La dominación musulmana en ellos no pasó de ser una ocupación militar, poco profunda además a causa de los disturbios internos a los que hemos aludido. Creemos, por consiguiente, que la mayor parte de la población de la región debió de seguir siendo esencialmente la misma que en la época anterior. Esta población pudo continuar conservando las formas de vida que tenía, tanto religiosas como jurídicas y culturales. En este sentido son significativas las noticias de los autores árabes de que, al desaparecer las guarniciones bereberes, los habitantes dejaron de pagar tributos y muchos abandonaron el islamismo. La región sufrió sin duda las devastaciones de los musulmanes y de los montañeses al irse convirtiendo en una ancha zona fronteriza sobre la que ninguno de los contendientes ejercía una hegemonía política. Probablemente estas circunstancias hicieron que disminuyera el número de sus habitantes en las ciudades, pero no creemos que la zona se convirtiera en un desierto.

La *Crónica Albeldense* designa con el nombre de Campos Góticos al territorio entre la Cordillera Cantábrica y el Duero, que fue teatro de las razzias devastadoras de Alfonso I. Esta designación, a nuestro juicio, confirma lo que acabamos de exponer, esto es, que la base de la población seguía conservando las estructuras e instituciones de la época goda. Por esta razón a sus habitantes, al no haber sido asimilados por las formas islámicas, se les seguía llamando godos, de igual forma que en el lenguaje posterior referido a la Península islamizada se les llamaría mozárabes a grupos de población semejantes. La pervivencia del antiguo orden social del *regnum Gothorum* daría origen a la expresión «Campos quos dicunt Gothicos» utilizada por

el *Albeldense*. Un fenómeno semejante sucedió en la Septimania, como hemos visto, donde los descendientes de la antigua población goda continuaban rigiéndose por sus antiguas leyes en el momento de la conquista franca y que recibió el nombre de *Gothia* en la época carolingia y sus habitantes el de *Gothi*.

Las fuentes francas dicen que Carlos Martel penetró en el territorio de los godos —«intra fines Gothorum»— y que los francos devastaron las ciudades más importantes de la región gótica —«regionem Gothicam depopulantur»— con sus territorios y fortalezas —«castra»—.⁶⁹ El paralelo de esta campaña, según la cuenta la *Continuación de Fredegario*, y la llevada a cabo pocos años más tarde por Alfonso I en Galesia, León y Astorga, y el valle del Duero, en los Campos que llaman Góticos —«Campos quos dicunt Gothicos»—, no puede ser más concluyente. Se trataba en ambos casos de incursiones y saqueos en territorios que habían pertenecido al reino visigodo y que estaban ahora bajo el dominio musulmán.

Estas denominaciones, *Gothia*, *Campi Gothici*, no tienen un significado étnico en el sentido de que estas regiones hubieran sido habitadas por godos de raza o «germanos», sino que indicaban simplemente que habían sido parte integrante del reino visigodo de Toler y que, desaparecido éste, la población vivía de acuerdo con los usos de este reino.

El territorio citado por la *Crónica Albeldense* se extendía entre el Duero y la Cordillera Cantábrica, limitado al este por el alto Ebro, y debió de gozar de cierta independencia política durante la segunda mitad del siglo VIII y la primera del IX. A lo largo de un siglo, la población local guardaría una cierta autonomía y se hallaría concentrada en centros de mayor o menor importancia, fortificados, que protegían las explotaciones agrícolas. Esta es la situación a la que alude la enumeración de ciudades hecha por la *Crónica de Alfonso III* que termina con la frase referida a las fortalezas con sus villas y sus aldeas: «castris cum uillis et uiculis suis». Es importante volver a señalar aquí las analogías en la forma de estar expresadas las noticias de las campañas de Alfonso I en la *Crónica Albeldense* y en la *Crónica de Alfonso III* con las proporcionadas por las fuentes francas para las expediciones en la región de la *Gothia*: las zonas suburbanas y las fortalezas de aquella región —«suburbana et castra illius re-

69. Véase arriba, p. 215.

gionis»—. Esto está de acuerdo también con la situación expresada en el fragmento de la *Crónica Profética* sobre los godos que permanecieron en las ciudades, que ya hemos citado arriba, que debían desguarnecerlas y vivir en fortalezas y aldeas —«castris et uicis»—.

En el resto del antiguo reino godo el dominio musulmán no fue muy seguro en la segunda mitad del siglo VIII y en parte del siglo IX. La rebeldía frente al poder central de los emires de Córdoba estaba representada por elementos de la antigua población, islamizada o no. También desempeñaron un papel significativo en las rebeliones los grupos de árabes y bereberes disidentes. Son conocidas las sediciones de Toledo y Mérida, pero aquí nos vamos a referir a hechos sucedidos en regiones más septentrionales.

La ciudad de Pamplona rechazó la soberanía musulmana en 798. Pamplona era una ciudad romana que había conservado su importancia durante la época visigoda, en la que había constituido un islote de vida urbana, expresada en lo religioso por la existencia de obispos y en lo político por el dominio godo en el país de los vascones independientes del reino de Toledo.⁷⁰ La independencia de Pamplona frente a los musulmanes facilitaría más tarde que se asentaran en ella los jefes vascones del Pirineo occidental, dando así origen al reino de Navarra y disponiendo además de un obispado para dar coherencia política y religiosa a este reino.⁷¹ Por los mismos años se incorporaron al reino carolingio las antiguas ciudades godas de Barcelona y Gerona con la condición de conservar su ley gótica, como habían hecho antes las ciudades de Septimania.⁷² La familia goda de los Banū Qasī, descendiente de magnates visigodos del valle del Ebro, aceptó el islamismo y la soberanía de los califas de Damasco, pero más tarde consiguió crear un principado hereditario e independiente en esta región. Sus relaciones con las poblaciones independientes no musulmanas fueron en muchos casos muy amistosas. Esta familia tuvo un parentesco con los primeros reyes de Navarra y otros linajes pirenaicos y en los momentos de su mayor esplendor, a partir del 847, logró imponer su soberanía sobre las ciudades de Tudela, Zaragoza, Huesca

70. M. Vigil-A. Barbero, «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista...», art. cit., pp. 322 ss., ahora en *op. cit.*, pp. 78 ss.

71. Sobre la independencia de Pamplona, véase Lévi-Provençal, I, páginas 176 y 231.

72. A. Barbero, «La integración social de los "hispani" del Pirineo oriental al reino carolingio», *Mélanges offerts à René Crozet*, Poitiers, 1966, p. 70, nota 16.

e incluso Toledo.⁷³ En la Península, por lo tanto, se dieron casos en los que ciudades y territorios bastante extensos tuvieron una autonomía tanto del gobierno de Córdoba como de los núcleos independientes del Pirineo y de la Cordillera Cantábrica. Esta sería la situación de León, atacada por Alfonso I pero no sometida a su poder político, y atacada por los árabes durante el reinado de Ramiro I cuando tampoco pertenecía todavía al reino astur.⁷⁴ Esta autonomía era mantenida por una población en su mayoría goda, que continuaba enraizada en estas regiones y ciudades, y cuya islamización varió según las circunstancias.

Como ya indicamos en otro lugar,⁷⁵ comparando la lista de ciudades dadas en el párrafo de la *Crónica de Alfonso III* relativo a las conquistas de Alfonso I con otros datos de las épocas romana y visigoda, puede llegarse a precisar la línea de defensa más septentrional sostenida por los visigodos y heredada por los árabes. En el lugar citado estudiamos con detenimiento las características y formación de este *limes*, que debió de quedar prácticamente desgarrado a partir de la revuelta de los bereberes. Además de las plazas que estarían sobre la frontera, que en su origen debieron de ser fortificaciones visigodas, se citan en el párrafo ciudades que tuvieron una vida más o menos floreciente durante la época visigoda.

Amaya y Veleia, que hemos considerado fortalezas visigodas, se citan en la *Crónica* y debieron de seguir manteniendo este papel. Junto a Amaya se nombra a Mave, cerca de la antigua *Vellica*, situada algo más al norte e identificada esta última con monte Cildá. Al sur de ellas quedaba la ciudad de *Pisoraca*, no citada en la *Crónica*, pero cuyo florecimiento en los siglos VI y VII ha sido atestiguado por restos arqueológicos. En la misma región, Saldaña, antigua ceca visigoda, debía de continuar siendo un centro urbano de cierta importancia. La diócesis visigoda de *Auca*, Oca, al sur de la Bureba, estaría protegida de las incursiones de los pueblos del norte, en la época visigoda, por fortalezas asentadas a lo largo de la antigua calzada romana

73. Sobre los Banū Qasī, cf. Lévi-Provençal, I, pp. 154 s., 214 ss. y 312 ss. Para el dominio de los Banū Qasī sobre Toledo, véase Ubieto, pp. 50 y 51. Sobre los Banū Qasī y sus parentescos, véase F. de la Granja, «La marca superior en la obra de al-'Udrī», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, VIII (1967), pp. 447-545, en especial pp. 468 ss.

74. Barrau-Dihigo, pp. 168 s.

75. A. Barbero-M. Vigil, «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista...», art. cit., pp. 325 ss., ahora en *op. cit.*, pp. 82 ss.

como *Virovesca* = Briviesca y *Vindeleia* en el desfiladero de Pancorvo. Estas dos plazas fuertes tuvieron una gran importancia militar en los primeros siglos de la «Reconquista». Ya en el territorio de los vascones, la *Crónica* se ocupa de *Veleia*, Iruña, en Álava, a la que se podría añadir Araquil, no citada en la *Crónica*, pero en análogas circunstancias militares y topográficas. Los cántabro-astures y vascones amenazaron siempre tanto en la época visigoda como en la musulmana las tierras del valle del Ebro defendidas por estas fortalezas. Pusieron en peligro Zaragoza y en el siglo VII se libraron combates en Albelda, como ocurriría en las centurias posteriores, anticipándose de esta forma la situación política y militar del siglo IX. Así se citan una serie de lugares sobre el Ebro, entre Miranda y Logroño: la misma Miranda, Revenga, Carbonera, Abalos, Briones, Cenicero y Alesanco.

La larga lista de ciudades y fortalezas contiene algunas que gozaron de cierta importancia en la época visigoda: Lugo, Astorga, Salamanca, Braga, Tuy, Oporto y Viseo fueron a la vez obispados y cecas; Oca, Osma, Segovia y Ávila fueron obispados; León, Saldaña, Chaves, Mave y Zamora fueron cecas.

Se puede pensar, por lo tanto, que en estas ciudades y en las otras citadas por la *Crónica*, que abarcan la cuenca del Duero, la invasión árabe no interrumpió la vida y que hay una continuidad desde la época romana a la medieval, aunque la vida urbana tuviera un tono menor ya a partir del Bajo Imperio.

El estudio de este párrafo ha planteado un problema muy debatido como es el de la «despoblación» y la «repoblación» de la cuenca del Duero. Sánchez-Albornoz ha aceptado y defendido la existencia de una despoblación total de la cuenca del Duero, sobre todo en sus tramos medio y superior, llevada a cabo por Alfonso I al trasladar la población cristiana para poblar el área dominada por él al norte de las montañas cantábricas⁷⁶ y crear así conscientemente un desierto estratégico. También en Septimania se ha hablado de un desierto que se extendía desde el Pirineo hasta las bocas del Ródano en el siglo VIII,⁷⁷ lo cual está en contradicción con la historia local que se conoce. Sin embargo, Menéndez Pidal hizo serias objeciones a

76. C. Sánchez-Albornoz, *Despoblación y repoblación del valle del Duero*, Buenos Aires, 1966.

77. Opinión de Dannenbauer criticada en E. Müller-Mertens, *Karl der Grosse, Ludwig der Fromme und die Freien*, Berlín, 1963, pp. 61 ss.

esta teoría de la despoblación.⁷⁸ Basándose en datos históricos y lingüísticos ha señalado la continuidad de la vida cristiana en los siglos VIII y IX, ya que muchos de los lugares «despoblados» por Alfonso I según la *Crónica de Alfonso III*, y «repoblados» en los siglos IX y X no se hallaban deshabitados.⁷⁹ Existen datos arqueológicos que prueban la existencia de una población estable en la cuenca del Duero desde la época visigoda hasta el siglo X. Como ejemplo podemos citar el poblado del Castellar en el término municipal de Villajimena, al sur de la provincia de Palencia.⁸⁰ La lista de ciudades tomadas por Alfonso I, según la crónica elaborada en la época de Alfonso III, creemos que demuestra también que en el siglo IX, época del reinado de Alfonso III, la cuenca del Duero contaba con un número considerable de centros de población cuya perduración ha continuado hasta nuestros días. Es decir, que esta misma noticia desmiente la existencia de un desierto en la cuenca del Duero. Muchos de estos poblados existían ya en la época romana y visigoda, pero otros tendrían una mayor importancia a partir de este período, por lo que su formación debió de realizarse precisamente en los siglos VIII y IX.

La ciudad de León estaba habitada durante el reinado de Ramiro I y no pertenecía entonces al reino asturiano. Los ataques musulmanes contra ella se encuentran reseñados minuciosamente por los escritores árabes.⁸¹ Esto quiere decir que la población viviría independiente de

78. «Repoblación y tradición en la cuenca del Duero», *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, I, Madrid, 1960, pp. XXXIX-LVII.

79. *Ibid.*, pp. XXXIV ss.

80. García Guinea, González Echegaray y Madariaga de la Campa, *Memo-ria de las excavaciones arqueológicas efectuadas en el Castellar, término municipal de Villajimena (Palencia)*, Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meseses, n.º 23, 1963, pp. 129-158, citado por J. A. García de Cortázar, *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X a XIII)*, Salamanca, 1969, p. 101, nota 12.

81. Barrau-Dihigo, p. 168, nota 4, que reproduce el texto de Ibn Adhari: «[...] Mohammed [...] mit siège devant la ville de Léon et l'attaqua à l'aide de ses machines de guerre, de sorte que les habitants, persuadés qu'ils allaient succomber, s'échappèrent de nuit et se jetèrent dans les montagnes et les fourrés. Le vainqueur, livra aux flammes ce que renfermait la place et voulut aussi ruiner les murailles, mais il dut y renoncer à raison de leur épaisseur, qui était de dix-sept ou dix-huit coudées». Reproduce igualmente otro texto de Ibn al-Athir sobre el mismo suceso: «[...] Une armée musulmane [...] s'avance jusqu'à la ville de Léon, dont elle entreprit le siège avec des catapultes. Les habitants effrayés s'enfuirent en abandonnant la ville et ce qu'elle renfermait, de sorte que les musulmans y pillèrent à leur gré, puis ruinèrent

los astures y de los musulmanes. Sólo durante el reinado de Ordoño I León fue incorporada al reino astur.

Por lo demás, los datos dados por Sánchez-Albornoz, si se estudian con detenimiento, pueden servir para probar que no existió tal despoblación. Sería de desear que se hiciese un estudio minucioso de la documentación poniendo de manifiesto las contradicciones a veces patentes que hay en su interpretación.⁸²

Menéndez Pidal, al enfrentarse con la cuestión de la repoblación, ve también la necesidad de revisar el sentido del término poblar tan frecuente en las crónicas y documentos de los primeros siglos de la «Reconquista». Para él poblar no significa llevar gentes de fuera a tierras hasta entonces despobladas o desiertas, sino «reducir a una nueva administración político-administrativa una población desorganizada, informe o acaso dispersa a causa del trastorno traído por la dominación musulmana, por breve o fugaz que hubiese sido».⁸³ Así obraría sentido la parte segunda del párrafo de la *Crónica de Al-*

ce qui restait. Mais ils se retirèrent sans avoir pu détruire les murailles, car elles avaient dix-sept coudées de large, et ne purent qu'y ouvrir de nombreuses brèches».

82. Véase, por ejemplo, C. Sánchez-Albornoz, *Despoblación y repoblación del valle del Duero*, Buenos Aires, 1966, p. 383, donde al referirse a Salamanca a fines del siglo XI dice que «debíó de estar totalmente despoblada», puesto que el conde don Ramón tomó «en presura las aceñas, pesqueras y campos que le vino en gana». Es muy extraña esta despoblación de Salamanca, porque si existían aceñas, es decir, molinos de agua, pesqueras, etc., alguien tenía que poseerlos, sobre todo en lo que se refiere a los molinos, hacerlos funcionar y moler el grano que se cultivaba en la localidad y sus cercanías. Creemos, por lo tanto, que esta noticia en lugar de probar una despoblación de Salamanca a fines del siglo XI prueba lo contrario; si no, es incomprensible la noticia de la existencia de aceñas. Lo que sí es diferente es que el conde don Ramón se quedara con la propiedad. Es decir que en el problema de la despoblación y repoblación del valle del Duero lo que Sánchez-Albornoz estudia es cómo la clase dirigente va quedándose con la propiedad de campos y otros bienes según los usos feudales; pero si existían molinos de agua el territorio no podía estar deshabitado. El reparto de las tierras por los señores feudales que desde el norte van conquistando el valle del Duero es confundido por Sánchez-Albornoz con la existencia de un desierto total. Los campos y molinos y pesqueras cambiarían de dueño, pero existiría evidentemente una población que cultivaba estos campos y que ponía en explotación los molinos. Según el mecanismo de pensamiento de Sánchez-Albornoz, en la misma época Palestina estaría deshabitada porque su territorio fue repartido entre los cruzados o Inglaterra sería un desierto porque los normandos se repartieron las tierras después de la conquista.

83. R. Menéndez Pidal, «Repoblación y tradición en la cuenca del Duero», *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, I, Madrid, 1960, p. xxx.

Jonso III que estamos estudiando: «En aquella época se pueblan Primorias, Liébana, Trasmiera, Sopuerta, Carranza, Bardulia que ahora se llama Castilla y la parte marítima de Galesia», regiones que con anterioridad, como señala Menéndez Pidal, nunca estuvieron despobladas. El estudio de la toponimia induce a Menéndez Pidal a pensar que el verbo «poblar significó sólo organizar» y lo relaciona con la estructura peculiar de las regiones del norte que no estaban despobladas pero sí carecían de centros urbanos en las épocas romana y visigoda.⁸⁴

La no existencia de una despoblación en el norte de Portugal es defendida por el geógrafo portugués Orlando Ribeiro, para el que la expresión «desertus et incultus locus» encontrada en los documentos «debe entenderse como una expresión retórica aplicada a los lugares sin señor, esto es, sin organización administrativa, pues la población rural vive atada al suelo que trabaja, pese a todas las guerras, ruinas y cambios de dominadores».⁸⁵ Estamos de acuerdo con las opiniones de Menéndez Pidal y de Ribeiro en cuanto que al término poblar no hay que darle el sentido tradicional que tiene en el castellano actual sino que se aproxima más bien al de una organización político-administrativa o de dependencia señorial, o, precisando aún más, diríamos: nosotros al ejercicio de un control político y militar determinado que asegurara la existencia estable de una clase dominante.

Es importante insistir una vez más en la rápida extinción del reino visigodo de Toledo como poder político. No hubo ninguna oposición efectiva a los musulmanes, ni siquiera en las regiones que no fueron ocupadas por tropas árabes y de las que se retirarían pronto los bereberes. Solamente Achila II y Ardo fueron los continuadores inmediatos del estado visigodo del reino de Toledo, precisamente en los territorios godos de la Francia actual y de Cataluña. Este intento de continuidad fue sin embargo efímero y la debilidad musulmana redundó en beneficio de la pujante expansión del reino de los francos.

El territorio del Tajo hacia el norte, hasta la Cordillera Cantábrica, fue abandonado por los bereberes que habían obtenido tierras y servían de guarnición militar, y allí no se asentó de manera estable una población musulmana, especialmente en la cuenca del Duero y en la

84. Ibid., p. xxxi.

85. Estas son las palabras de Menéndez Pidal, *ibid.*, p. xxxiv, recogiendo la opinión de O. Ribeiro en M. de Terán, *Geografía de España y Portugal*, V, Barcelona, 1955, pp. 79-91.

actual Galicia. Fue considerado después como tierra de nadie e incluso como un inmenso despoblado. De hecho se puede aceptar que fuera políticamente tierra de nadie, porque después del 750 la población musulmana, que constituía parte de la clase dominante junto con los antiguos propietarios, lo abandonó, con lo cual el poder efectivo que tenía sobre ella el gobierno de Córdoba era irrelevante. La región siguió estando habitada indudablemente por la antigua población, pero nunca se llegó a organizar un territorio de modo que pudiera alcanzar la cohesión necesaria como para formar una unidad política independiente. Los pueblos independientes del norte que nunca habían poseído estos territorios, por una parte, eran incapaces de asimilarlos a mediados del siglo VIII como hicieron los francos con la *Gallia Gothica*, y, por otra, ni eran ni se consideraban en aquel momento sucesores del reino de Toledo para intentar restaurarlo mediante una «Reconquista».

4. LA FEUDALIZACIÓN VISIGODA Y LA MUSULMANA

De este examen de las informaciones que nos parecen más significativas sobre la conquista musulmana, se puede deducir que los musulmanes fueron efectivamente, desde el punto de vista político y militar, los sucesores de los visigodos. Creemos que el poner de relieve este hecho una vez más es fundamental para comprender las características del dominio musulmán sobre los antiguos territorios visigodos durante el siglo VIII. En primer lugar, las campañas de los musulmanes se realizaron casi exclusivamente dentro de lo que fue el reino de Toledo, tanto en la Península Ibérica como fuera de ella. Las expediciones más allá de estos límites fueron imposibles o terminaron en fracasos. Se explica así la independencia de los vascones pirenaicos y de los cántabro-astures de la Cordillera Cantábrica, y los reveses sufridos por los musulmanes al intentar incursiones o conquistas dentro del reino de los francos; baste citar el poco éxito del sitio de Tolosa del 721, el desastre de Poitiers del 732 y lo efímero de sus correrías por el valle del Ródano.

Dentro de lo que fue el reino de Toledo, los musulmanes dominaron en unos territorios de manera más efectiva que en otros, donde intentaron desde un principio establecer un poder político estable. Este poder político tendría su base en los pactos con las clases diri-

gentes de la población visigoda, a veces convertida al Islam y a veces no, y en el asentamiento de los recién llegados en las tierras conquistadas. Por lo que se sabe, la mayor parte de la gran nobleza goda pactó de una forma o de otra con los árabes, con lo que no se vería gravemente perjudicada en sus intereses materiales, excepto aquellos nobles que se resistieron con las armas. También se vio afectada en gran medida la Iglesia que perdió sus privilegios y gran parte de sus bienes. La situación fue cambiando a lo largo del siglo VIII, al irse consolidando en ciertas zonas los repartimientos militares musulmanes, especialmente en el sur y en el valle del Ebro. Las comunidades cristianas de estas regiones se irían integrando poco a poco dentro del nuevo régimen político, aunque los miembros de la aristocracia visigoda, como Ardabasto y los descendientes de Teodemiro, vieron considerablemente disminuidas sus propiedades y su influencia política, sobre todo en la época de 'Abd al-Rahman I.⁸⁶ De todas formas, gran parte de la aristocracia visigoda terminaría haciéndose musulmana. Pero en las regiones donde no se dieron estas condiciones, la dominación musulmana se redujo al establecimiento de guarniciones en un país habitado en general por la antigua población visigoda que conservaba, junto con sus tradiciones jurídicas y religiosas, una mayor independencia política. Estos serían los casos de la *Gallia Gothica*, la cuenca del Duero y Galedia.

A través de lo expuesto se puede concluir que la conquista musulmana no significó una transformación brusca de las realidades económicas, sociales e institucionales del reino visigodo de Toledo en algo cualitativamente diferente por el hecho de que la Península Ibérica hubiera llegado a formar parte del mundo islámico. Hemos anticipado en otro lugar que los musulmanes se convirtieron en los sucesores de los visigodos, y en los herederos de sus problemas políticos y militares en relación con los pueblos del norte de la Península. No solamente en este aspecto los generales y gobernadores que dependían de los califas de Damasco fueron los sucesores inmediatos y herederos de los problemas del Estado visigodo. Se puede observar una continuidad en los rasgos feudales del Estado visigodo expresados en la importancia de las relaciones de dependencia personal que facilitaron la conquista y sirvieron para dar cohesión a la administración musulmana que había reemplazado al reino visigodo. Esta situación no

86. Simonet, pp. 244 y 246 ss.

tendría dificultades en mantenerse, ya que entre los musulmanes existían también vínculos de dependencia personal con amplia significación política.

Como ya hemos visto, en los últimos tiempos del reino visigodo la cohesión del Estado venía dada por las relaciones de dependencia personal sacralizadas que se expresaban sobre todo por el juramento de fidelidad que tenía un valor político. Los pactos de los musulmanes con la clase dominante visigoda contenían también una obligación de fidelidad que vinculaba personalmente a los que los llevaban a efecto. Esta situación se desprende de los casos singulares citados de los hijos de Vitiza, de Teodemiro, del *comes Cassius* y probablemente de otros muchos que se pueden rastrear en la historia musulmana posterior. La ruptura de estos pactos tenía como consecuencia la confiscación de bienes o el hacer un pacto más gravoso, como se ve en el caso de Atanagildo y en el de la comunidad cristiana de Castilla en la región de Elvira.⁸⁷ En épocas posteriores, la mayor parte de los miembros de los grandes propietarios territoriales cristianos iría convirtiéndose al islamismo, mientras se realizaba gradualmente su fusión con los grupos dirigentes árabes. Sin embargo, las relaciones de dependencia política de estos conversos al Islam se ponían de manifiesto ahora a través de las relaciones personales de clientela existentes en el Islam. Como es sabido, la clientela de los nuevos musulmanes se refería a los grandes linajes árabes. En la Península Ibérica es conocida la dependencia personal que, respecto a los Omeyas, tenían los Banū Qasī y la familia de 'Umar ibn Ḥaṣṣūn. La importancia política y económica de los descendientes de los cristianos convertidos se puede observar en la actuación posterior de los Banū Sabarico y los Banū Angelino. En la época omeya, la asimilación de las poblaciones convertidas de los territorios sometidos al Islam se llevó a cabo por medio de vínculos de clientela *walā'* existentes entre los árabes, aunque en forma poco desarrollada en la época preislámica. Cahen ha puesto de relieve que estas relaciones de dependencia personal no se diferenciaban en lo fundamental de las existentes en la Baja Antigüedad entre bizantinos y sasánidas. Añade que se pueden distinguir dos tipos de *mawālī*, es decir, de clientes o dependientes, *manlas*, unos eran antiguos prisioneros de guerra reducidos a la esclavitud, emancipados

87. P. Chalmeta, «Concesiones territoriales en Al-Andalus», loc. cit., página 44.

y convertidos al Islam, y otros, menos abundantes, pero de rango social más elevado, eran aquellos que al convertirse habían buscado la dependencia de una tribu o de un personaje musulmán, quedando como *mawālī* y conservando su preeminencia social y económica.⁸⁸

Queremos insistir aquí en que las relaciones de dependencia personal existentes en el reino visigodo en el momento de la invasión musulmana eran fundamentalmente idénticas con las que se daban en la sociedad islamizada de la época omeya. Era muy fácil, por lo tanto, la asimilación de la población peninsular por medio de esta práctica que perpetuaba la organización de la sociedad en el aspecto socio-económico y en el político. Incluso la sacralización de las relaciones políticas en el Islam existía ya en el reino visigodo. Se explica de esta forma que los musulmanes, a pesar de las dificultades internas que tuvieron en la Península durante el siglo VIII, lograran mantener su hegemonía política, ya que estaba basada en los mismos supuestos de continuidad de los rasgos feudales existentes en el reino de Toledo. La islamización, por lo tanto, no fue un fenómeno puramente cultural o religioso, como la historiografía tradicional tanto procris-tiana como proárabe ha pretendido, sino que sirvió para consolidar un proceso de feudalización iniciado en la Península con anterioridad.

88. C. Cahen, *L'Islam des origines au début de l'empire Ottoman*, Paris. 1970, pp. 38 s.

Capítulo 6

LA HISTORIOGRAFÍA DE LA ÉPOCA DE ALFONSO III

1. PROBLEMAS GENERALES SOBRE LAS CRÓNICAS

En la segunda mitad del siglo IX se desarrolló en el reino astur una actividad historiográfica que hay que poner en relación con el reinado de Alfonso III y, en general, con toda la situación política de la Península Ibérica. La cronología, formación y valoración de estas crónicas han despertado el interés de numerosos investigadores. Unos han centrado su atención en fijar las fechas en que fueron escritas, quiénes fueron sus autores, cuál fue su orden de precedencia y qué préstamos e influencias deben las unas a las otras. Son conocidos en este sentido los trabajos de Barrau-Dihigo,¹ de García Villada,² de Gómez-Moreno,³ de Sánchez-Albornoz,⁴ de Menéndez Pidal⁵ y de Díaz y Díaz.⁶ Este último autor ha vuelto sobre el problema, haciendo un resumen del estado de la investigación y expresando sus propios

1. «Remarques sur la Chronique dite d'Alfonso III», *Revue Hispanique*, XLVI (1919), pp. 325 ss.

2. *Crónica de Alfonso III*, Madrid, 1918; «Notas sobre la Crónica de Alfonso III», *Revista de Filología Española*, VIII (1921), pp. 252 ss.

3. «Las primeras crónicas de la Reconquista», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, C (1932), pp. 562 ss.

4. *Investigaciones sobre la historiografía hispana medieval (siglos VIII al XII)*, Buenos Aires, 1967.

5. «La historiografía medieval sobre Alfonso II», *Estudios sobre la monarquía asturiana*, Oviedo, 1949, pp. 3 ss.; *Historia de España*, VI, Madrid, 1964, pp. vn-xxiv.

6. M. C. Díaz y Díaz, «La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000», *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XVII: *La Storiografia altomedievale*, I, Spoleto, 1970, pp. 325 ss.

puntos de vista con importantes sugerencias sobre algunas de las cuestiones que plantean estas obras historiográficas.

Naturalmente las discusiones eruditas acerca del orden de precedencia, la cronología, el lugar de origen y los autores de estas crónicas tienen mucho que ver con su orientación ideológica y el ambiente cultural que las produjo. En las obras citadas anteriormente, en especial en las de Sánchez-Albornoz, se trata de manera exhaustiva del problema de los autores de las crónicas, del valor del material historiográfico y de la composición de estas obras. Nosotros no vamos a entrar a discutir en detalle sobre estas cuestiones, unas resueltas y otras sin resolver. Aceptamos aquí total o parcialmente los razonamientos y conclusiones a que han llegado Gómez-Moreno y Sánchez-Albornoz al fijar un orden de precedencia con una mayor antigüedad para la *Crónica Albeldense*, yendo a continuación la versión «rotense» y luego la versión «ovetense» de la *Crónica de Alfonso III*, así como la importancia que tuvo sobre ellas la llamada *Crónica Profética*. A continuación trataremos de la ideología de las crónicas, intentando analizar las motivaciones políticas que las inspiraron, dentro del marco histórico de la época de Alfonso III. Ésta es a nuestro juicio la forma más indicada para llegar a una comprensión de los sucesos e ellas narrados y de las razones por las cuales se omiten o deforman otros. Díaz y Díaz, en su trabajo ya citado, ha dado un gran paso hacia delante en este sentido, al precisar el ambiente cultural en que nacieron estas crónicas contrastándolas con otras piezas historiográficas.

Es ya un tópico hablar del «goticismo» o «neogoticismo» de las crónicas del ciclo de Alfonso III y de su intención deliberada de entroncar el reino de Asturias con el reino visigodo de Toledo. La idea fundamental que expresaron en ellas sus redactores fue la de que el reino astur era una continuación directa del reino visigodo. Esta supuesta continuidad se pone de manifiesto tanto por la genealogía de sus monarcas, convertidos en descendientes de Leovigildo y Recaredo, como por la interpretación de la historia del reino astur en el que sobrevivirían igualmente las instituciones políticas visigodas. El resultado es el de presentar al primitivo reino asturiano como el continuador legítimo del reino visigodo de Toledo y heredero de sus pretensiones políticas de dominio sobre toda la Península, aunque de hecho la hegemonía política peninsular correspondiera al Estado musulmán de Córdoba.

Sobre estos supuestos se ha basado la idea de «Reconquista», como lucha política y religiosa de ocho siglos entre una cristiandad nacional, vencida en Guadalete, y los musulmanes, invasores extranjeros. Esta idea, aparecida en germen en estas crónicas, prevalecerá más tarde como doctrina oficial de la interpretación política de la historia de la España medieval hasta nuestros días, identificándose nada menos que los orígenes del pequeño y primitivo reino de las montañas cantábricas con los «Orígenes de la Nación Española». Es obvio que esta interpretación está en contradicción con la historia de las diversas regiones de la Península Ibérica y con la historia de «España» en sentido objetivo.

Como ya hemos dicho, los historiadores modernos han sometido a crítica determinados aspectos de estas crónicas, pero en su mayor parte han aceptado consciente o inconscientemente los supuestos ideológicos que defienden la existencia de una lucha religiosa y nacional que duró desde el 718 hasta el 1492. La nacionalidad española existiría ya, por lo tanto, en el reino visigodo de Toledo y, desaparecido éste, resurgiría con Pelayo en Covadonga, sería continuada por los reyes astur-leoneses que transmitirían la vieja herencia goda y nacional a los monarcas castellanos que, por fin, completarían la «Reconquista» nacional con la toma de Granada. La fuerza motriz, junto a esta idea de restauración nacional, serían las motivaciones religiosas, congénitas al espíritu español. Esta interpretación tendría un destacado apolo-gista en la figura de Menéndez Pelayo, y se difundiría en la historiografía moderna española de forma prácticamente general, siendo aceptada en sus rasgos fundamentales por historiadores que no proceden directamente de su escuela como Sánchez-Albornoz.

La aceptación del enorme episodio de ocho siglos de «Reconquista» y «lucha divina» tropieza con grandes dificultades para que pueda ser admitida, ya que es evidente que en ochocientos años los acontecimientos históricos de toda índole, económicos, políticos, religiosos e institucionales, estuvieron sometidos a demasiados cambios para pensar en una posible restauración del pasado. Si la idea de «Reconquista» religioso-nacional encuentra tantas dificultades para ser la determinante fundamental de la Edad Media española, no obstante la aceptación que tuviera en los medios políticos e historiográficos resulta particularmente indefendible por lo que se refiere al reino astur en sus orígenes.

La formación de este reino, considerada a la luz de la historia de

su territorio en los siglos que precedieron a la invasión musulmana, así como un examen sin prejuicios de los testimonios documentales contemporáneos, nos lleva a desechar toda continuidad con el reino visigodo de Toledo en la forma en que la expresa la ideología de las crónicas, la medieval en general y sus continuadores hasta nuestros días. Las mismas crónicas del ciclo de Alfonso III nos prueban la gran contradicción existente entre lo que pretendían los redactores y quienes los inspiraron, y la propia tradición local recogida por los cronistas. En ésta se conservan datos que se refieren a una tradición política y social que no tiene que ver con el reino visigodo y que sólo se puede explicar teniendo en cuenta la evolución histórica de aquellas regiones.

En otros lugares ⁷ hemos resaltado la continuidad existente en el proceso histórico que siguió la antigua Cantabria romana hasta convertirse en el primitivo reino astur. Esta continuidad no debe entenderse como un proceso histórico lineal, sino como un desarrollo de cambios permanentes. Hemos desechado también la idea de «Reconquista», porque «la región nunca dominada por los musulmanes y de donde surgiría la "Reconquista" fue la misma que defendió su independencia frente a los visigodos» y que, «por consiguiente, el fenómeno histórico llamado Reconquista no obedeció en sus orígenes motivos puramente políticos y religiosos, puesto que como tal fenómeno existía ya mucho antes de la llegada de los musulmanes. De él su dinamismo a ser la continuación de un movimiento de expansión de pueblos que iban alcanzando formas de desarrollo económico y social superiores». Se trataría, por lo tanto, más de una conquista que de una «reconquista». Desde esta posición nos ha parecido necesario hacer una revisión de los puntos de vista tradicionales, religiosos y nacionalistas, que han servido hasta ahora para explicar defectuosamente el origen del primer Estado cristiano independiente que se constituyó en la Península dominada por los musulmanes. Más bien, para explicar el origen de este primer Estado cristiano y de otros núcleos políticos del norte de la Península, hemos dirigido la investigación hacia la evolución de la sociedad, observando el desarrollo del primitivo feudalismo con las características peculiares de cada re-

7. M. Vigil-A. Barbero, «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista...», *art. cit.*, pp. 271 ss., *passim*, y «La organización social de los cántabros...», *art. cit.*, pp. 197 ss., ahora en *op. cit.*, pp. 13-98 y pp. 141-195, respectivamente.

gión, evolución social que servirá de base para la aparición de las instituciones políticas y jurídicas correspondientes.

Las crónicas compuestas en la época de Alfonso III fueron escritas, como hemos visto, para demostrar que el reino asturiano era el sucesor directo del reino visigodo. Pero los cronistas tuvieron que utilizar un material histórico procedente en parte de la propia tradición local, que no comprendían y que pretendían en muchos casos explicar por medio de las categorías ideológicas recibidas como herencia del reino visigodo, pero ya transformadas por ellos.

Se llega así al hecho contradictorio de que en un Estado que surge en unas regiones no dominadas por los visigodos, ni asimiladas dentro de las estructuras del reino de Toledo, se adoptara luego la tradición gótica como ideología oficial. A la luz de esta ideología se intentó dar una explicación histórica del origen de este Estado y, de esta forma, se quisieron armonizar dos hechos irreconciliables: a) que los cántabro-astures habían tenido luchas continuas con los visigodos y que eran independientes de ellos, y b) que la región habitada por estos pueblos se convirtió desde el momento de la invasión musulmana en la sucesora del reino de Toledo. Esta armonización fue imposible de hacer, según lo demuestran las propias crónicas, y, a pesar de la manipulación y, sin duda, deformación de los datos tomados de la tradición local, estos mismos datos se les escapan de las manos a los cronistas y les desbordan cuando tratan de adaptarlos a su ideología.

Menéndez Pidal, uno de los más insignes investigadores de la Edad Media española, describe con gran precisión la idea que animó a los cronistas de la época de Alfonso III. No se le escapa el propósito consciente de crear una continuidad entre el nuevo reino de Asturias y el desaparecido de Toledo. Llama también la atención sobre detalles esenciales como las variaciones existentes entre la redacción «rotense» y la «ovetense» de la *Crónica de Alfonso III*. La versión corregida u «ovetense» insistiría más en la continuidad real gótica, tanto en Pelayo como en Alfonso I, particularidad que no existe de manera tan manifiesta en la primera redacción. Creemos conveniente reproducir el párrafo de Menéndez Pidal, porque su apreciación tiene tanto más valor en cuanto que procede de una personalidad apegada en general a puntos de vista tradicionales de la historia española.

Tanto la *Crónica Albeldense* como la *Crónica de Alfonso III* en sus dos versiones, señala Menéndez Pidal, «coinciden en la idea his-

tórica básica que quieren hacer patente, y es la de considerar a los reyes asturianos como inmediatos sucesores de los reyes de Toledo.

»Eso se ve desde luego por los títulos que se dan a las tres obras en los manuscritos. La versión incorrecta de la historia y la corregida se titulan en el código rotense y en otro más antiguo que poseyó cierto padre Medina, *Chronica Visigothorum*, Crónica de los Visigodos, "desde tiempos del rey Wamba hasta el tiempo del rey Ordoño", dice el primer código (esto es hasta 913), o bien "hasta el tiempo del rey García", como dice el más antiguo manuscrito (esto es hasta 910). La versión corregida *ad Sebastianum* se rotula igualmente "*Chronica Visigothorum* hasta ahora, en tiempo del rey García". Por su parte el *Epitome* (*Crónica Albeldense*) intitula su sección de reyes asturianos:

»"Serie de los reyes godos ovetenses" (*Ordo Gotorum Ovetensium Regum*). En una y otra compilación, pues, no se considera que haya solución de continuidad entre Toledo y Asturias.

»Sin embargo, había que declarar más particularmente esa continuidad. La versión incorrecta de la *Chronica Visigothorum*, después de contar que Pelayo es elegido príncipe por todos los asturianos, rebeldes contra el poder de los árabes, le hace decir en su diálogo con el obispo traidor Opa, que la montaña de Covadonga será "salvación de España y reparación del ejército del pueblo godo"; luego añade que Pelayo casó a su hija Ermesinda con Alfonso, hijo del duque de Cantabria, Pedro, "de prosapia real". Esto pareció poco a la versión corregida, y sin duda las objeciones procederían sobre todo del rey historiador; en consecuencia, la elección de Pelayo por los astures se trueca en elección por los godos refugiados en Asturias, algunos de la familia real; se dice que Pelayo era de linaje regio y se precisa que el duque de Cantabria, padre de Alfonso I, era descendiente de los reyes Leovigildo y Recaredo.⁸

Trataremos con detalle este problema al comentar los párrafos de las tres crónicas relativos a la sucesión de los reyes asturianos. De todas formas, nos ocuparemos de ello en este capítulo al exponer la ideología de las crónicas y las circunstancias de su elaboración y redacción.

Ahora bien, el goticismo señalado por Menéndez Pidal y otros autores es, sin embargo, un «goticismo» muy peculiar que no se debe de interpretar como un trasplante mecánico de las instituciones y la

8. R. Menéndez Pidal, *Historia de España*, VI, pp. x-xi.

cultura goda a un medio histórico diferente. Es verdad que la tradición visigoda se conservó en la población mozárabe con mayor fuerza, e igualmente en los medios eclesiásticos depositarios de la cultura a la que podían tener acceso las clases dirigentes del reino asturiano, pero también es cierto que esta tradición visigoda estaba sujeta a sus propias transformaciones tanto en los medios mozárabes de la España musulmana como en el reino de Asturias, donde su recepción daría lugar a modificaciones todavía más profundas. Por lo tanto, se impone, antes de pasar adelante, el tener siempre presente de manera muy clara que el «goticismo» de las crónicas, elaboración consciente de sus redactores, está muy alejado de la práctica y de la teoría del reino visigodo de Toledo. Queda fuera de duda que los más indicados para realizar el programa de la pretendida restauración gótica, e incluso inspirarlo, eran los clérigos visigodos, es decir, mozárabes, que pudieron proporcionar el material histórico que se necesitaba para tender un puente entre los reyes de Asturias y los reyes godos. Pero la realización de este programa no significaba una mera implantación de ideologías y formas institucionales realizada por la voluntad del monarca y de sus consejeros mozárabes, sino que fue también consecuencia, en lo esencial, de la propia evolución interna del reino astur. Esta evolución interna consistió en importantes cambios y estuvo también condicionada por la expansión territorial hacia zonas que antiguamente fueron parte integrante del reino visigodo. El momento culminante de la expansión del reino asturiano tuvo lugar precisamente durante el reinado de Alfonso III. Todo esto facilitó, por una parte, la ruptura con las instituciones arcaicas cántabro-astures, reconocibles todavía en los siglos VIII y IX a nivel político, y, por otra parte, obligó a que estas instituciones fueran sustituidas por otras en las que jugó un papel destacado, al menos en la teoría, la vuelta a lo visigodo, aunque en la práctica el «neogoticismo» tuviera que adaptarse a las realidades históricas vigentes. No es, pues, extraño que aparezca este tipo de historiografía de tendencia tan definida durante el reinado de Alfonso III que representa la ruptura definitiva con el período anterior y la consolidación del Estado astur sobre bases nuevas y más sólidas.

Al referirnos a las noticias que sobre el primitivo reino astur nos proporcionan las tres crónicas del ciclo de Alfonso III, hemos aludido a la existencia de una tradición «local» y de una tradición «pro-gótica». Es necesario poner en claro lo que significan estas dos

tradiciones y los matices diferentes, a veces fundamentales, que presentan. Esto nos llevará a estudiar la forma en que están redactadas las crónicas, los diversos elementos que las componen y el tratamiento tendencioso de estos elementos.

En primer lugar hay que destacar que existe una diferencia sensible entre la forma de estar estructurado el cuerpo de noticias que componen la llamada *Crónica Albeldense* y la *Crónica de Alfonso III* en sus dos versiones. Las piezas que forman la *Crónica Albeldense* son de diverso origen y la mayor parte de ellas era preexistente a la compilación del cuerpo como un todo orgánico. Díaz y Díaz ha señalado la importancia historiográfica de esta obra resumiendo su contenido: «creo que centra su máximo interés no en el aspecto estrictamente asturiano de sus noticias, sino en su contenido historiográfico; efectivamente, se trata de una verdadera y ambiciosa obra histórica que se inserta, como caso único en la historiografía asturiana, en una historia universal, muy al modo del *Cronicón* isidoriano: a una síntesis geográfica de descripción somera de la tierra deducida de Julio Honorio, a un esquema de las edades del mundo según el esquema de Isidoro de Sevilla, y a una serie de elementos curiosos permenos adecuados a su objeto, se añade una breve historia romana que depende básicamente de la recensión vulgata —subrayemos, y menos expandida en España— de la *Crónica* de Isidoro, crónica romana que comienza con Rómulo y acaba con Tiberio II, trayendo por tanto hasta poco más del año 700 estos materiales que, por consiguiente, ya no son en esta parte estrictamente isidorianos; luego introduce un *Ordo gentis Gothorum*, en que resume la *Historia de los Godos* de Isidoro, con adiciones hasta Rodrigo. A partir de aquí sigue una historia de los reyes de Oviedo encabezada por un epigrafe tan interesante como es el de *Ordo Gothorum Obetensium regum*. Esta primera serie alcanza a Alfonso III el Magno, en el año 881, que debió de ser el final de la crónica en su primera versión. Creo que un nuevo y largo párrafo se añadió en 882, y todavía otro más en 883, en cuyo mes de noviembre aparece concluida la narración tal como la poseemos».⁹ La *Crónica de Alfonso III*, por el contrario, es una narración continua, titulada *Cronica Visegotorum*, desde el comienzo del reinado de Vamba hasta el final del reinado de Ordo-

9. M. C. Díaz y Díaz, «La historiografía hispana...», loc. cit., pp. 326 ss.

ño I, sin solución de continuidad entre los reyes visigodos y los asturianos.

Vamos a ocuparnos de una de las piezas que integran la llamada *Crónica Albeldense*, el *Ordo gentis Gotorum*. Se trata de una crónica abreviada de los reyes godos desde Atanarico hasta Rodrigo. La primera parte resume la *Crónica* de Isidoro de Sevilla. Después de Suintila reseña los reinados siguientes tomando los años de cada reinado de algún latérculo y añadiendo breves noticias sobre los concilios. Para el reinado de Vamba aprovecha la *Historia Wambae* de Julián de Toledo, indicando las campañas de este rey contra los vascones y la rebelión de Paulo. En los reinados de Ervigio y Egica insiste sobre el matrimonio de este último rey con la hija de Ervigio y en su repudio posterior por instigación de Vamba. A continuación narra el fin del reino godo por la llamada de los sarracenos a España en la era de 752, año de 714.

Esta pieza plantea problemas de difícil solución en el aspecto de la fecha de su composición, lugar de procedencia y forma en que se realizó la transmisión. Díaz y Díaz ha apuntado a un origen toledano de este resumen por la noticia exclusiva que hay en él sobre la construcción de la basílica de Santa Leocadia en Toledo durante el reinado de Sisebuto.¹⁰ Esta observación nos parece válida en principio. Sin embargo, algunos detalles que se refieren al reinado de Vamba y a la conquista musulmana, así como la existencia de manuscritos procedentes del sur de Francia, parecen probar que la redacción final de esta historia de los godos debió de hacerse en el reino de los francos, en un ambiente visigodo, antes de la Navidad del año 800.

Conocemos dos ediciones del *Ordo gentis Gotorum* en la versión que suponemos procedente del reino de los francos. Se trata de la «Cronología de los reyes godos» publicada en las *Preuves de la Histoire de Languedoc*, a partir de un manuscrito del monasterio de Moissac que había sido reproducido ya por Duchesne y Bouquet,¹¹ y de la «Cronología y serie de los reyes godos del Códice Regiovaticano 667», publicado por Arévalo en las obras de Isidoro y reproducida en Migne.¹² Ambas versiones son prácticamente idénticas con

10. Ibid., p. 326, nota 30, donde también encuentra probables orígenes toledanos para otras de las partes que componen el conjunto de la *Crónica Albeldense*.

11. *Histoire de Languedoc*, II, *Preuves*, col. 15, nota 1.

12. PL, 83, cols. 1115-1118. Según Mommsen, el *Códice Regiovaticano* 667 fue copiado por P. W. Armario: *MGH Chronica Minora*, II, p. 371.

ligeros cambios en la redacción y algunas omisiones. Lo más significativo es el final del texto. El ciclo de la historia de los reyes godos se da por terminado con las frases: «Reges Gothorum defecerunt. Sunt sub uno anni CCCXIV». Terminaron los reyes godos. En total sus años son 314. Después de este cómputo se va señalando la entrada de los godos en Italia, Galia e Hispania con una fecha errónea dada por la era para la entrada en Italia. Por último se añade que «en la era DCCLXV¹³ reinó Carlos rey de los francos y patricio de Roma» («In aera DCCLXV, regnavit Carolus Francorum rex ac patricius Romae»).¹⁴

Este párrafo de los dos textos, a pesar de las fechas equivocadas que pueden deberse a errores de copistas, nos parece que tiene importancia para orientar hacia la época y el lugar de su redacción final. En primer lugar, se considera al reino godo como definitivamente acabado. Se indica esto de manera expresa y además se señalan los años de su duración. Tendríamos, por lo tanto, que pensar que esta redacción se llevó a cabo en una región donde se consideraba al reino godo como algo que pertenecía ya al pasado. En segundo lugar, la referencia a Carlomagno como rey de los francos y patricio de Roma sugiere que el texto original del que se derivan estas versiones fue escrito antes de la Navidad del año 800, fecha de su coronación imperial. El verbo del que es sujeto Carlomagno se halla en pasado, pero resulta impensable que, después de la muerte de este rey, alguien se refiera a él como patricio de Roma y no como emperador. En los *Annales regni Francorum* se señala que Carlomagno al ser coronado emperador abandonó su título de patricio de Roma.¹⁵ La conclusión que se puede obtener de estas observaciones es que el lugar final de la redacción sería el reino de los francos y la fecha más probable oscilaría

13. Así en *Preuves*, col. 20. En el texto de Migne, *PL*, 83, col. 1118, se da la era D. IX. LXV.

14. Mommsen conoce el manuscrito publicado por Arévalo, pero no lo utiliza en su edición del que él llama *Epitome Ovetense*. Ninguna de sus variantes han sido tenidas en cuenta. Gómez-Moreno tampoco utiliza los manuscritos procedentes del sur de las Galias, aunque cita un manuscrito de Moissac publicado por Duchesne. Ningún investigador ha llamado la atención sobre la importancia de estas versiones, en las que lo verdaderamente significativo es la noticia sobre Carlomagno con la que se cierran.

15. *Annales regni Francorum. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex monumentis Germaniae historici separatim editi*, ed. Kurze, Hannover, 1895; reimpresión, 1950, p. 112: «[...] atque ablato patricii nomine imperator et augustus appellatus est».

entre el momento en que Carlomagno utilizó el título de patricio de Roma, año 774, y su coronación imperial, 25 de diciembre del año 800, o, en el calendario de la Natividad, primer día del año 801. Además creemos que viene a reforzar esta suposición el que al resumir el reinado de Vamba, siguiendo a Julián de Toledo, se llame a Septimania, donde se había hecho fuerte el rebelde Paulo, *Gothia et Gallia*. *Gallia* es la designación corriente para esta región en los textos visigodos, pero *Gothia* es una designación franca dada a este territorio que había formado parte del reino visigodo de Toledo y que se incorporó luego al reino de los francos.¹⁶ Parece verosímil, por lo tanto, que la expresión *Gothia* fuera introducida en un momento en el que Septimania formaba ya parte del reino franco, como lo era en la época de Carlomagno. El origen toledano del resumen isidoriano, propuesto por Díaz y Díaz, en nuestra opinión tiene sentido, pero pensamos que no descarta la posibilidad de una redacción final y elaboración posterior en el reino de los francos, dentro de medios fuertemente influidos por la tradición y la cultura visigodas, como lo demuestra la utilización de la era para dar la fecha de la entrada de los godos en Italia y el reinado de Carlomagno. Estos pasajes no aparecen en los manuscritos españoles, lo cual indica que la forma de fechar por la era pertenece a los manuscritos de origen franco y no deriva de manuscritos hispanos. La procedencia de Moissac de uno de los manuscritos avala la opinión expuesta arriba, ya que en este monasterio se compusieron o conservaron piezas historiográficas interesadas en la historia visigoda, como lo es la llamada *Crónica de Moissac*.

El reinado de Rodrigo y la conquista musulmana ocupan el final de este resumen de los reyes godos. En él se dan tres años de reinado

16. El único texto hispánico de este período que designa a esta región con el nombre de *Gothia* es una carta de Eulogio de Córdoba en la que cuenta sus viajes al norte de la Península con el objeto de recabar noticias sobre sus hermanos que se hallaban en Maguncia en el reino de Luis el Germánico, designado como *rex Baioariae*. La mención de *Gothia* se encuentra en el pasaje en el que Eulogio relata su intento de atravesar por la Marca Hispánica, intento frustrado por el estado de guerra en que se hallaba la región de *Gothia*: «tota Gothia perturbata erat»: *Epistula tertia ad Wiliesindum*, cf. I. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, II, Madrid, 1973, p. 497. Del lenguaje utilizado por Eulogio se deduce que conocía las expresiones contemporáneas utilizadas para designar las diferentes regiones del imperio de los carolingios. Así cita a Carlos el Calvo como *rex Francorum* y a Luis el Germánico como *rex Baioariae*. Es evidente que Eulogio obtuvo esta información de primera mano como consecuencia de sus viajes.

para Rodrigo y se sitúa la invasión musulmana en la era 752 = año 714 en que «los sarracenos fueron llamados, ocuparon Hispania y tomaron el reino de los godos, parte del cual poseen aún obstinadamente. Guerrean con los cristianos noche y día, hasta que la predestinación divina ordene que sean expulsados cruelmente». Aquí se plantea la lucha contra los musulmanes como una empresa de los cristianos con un contenido religioso y político, lucha que en última instancia decidirá la voluntad divina. Los cristianos se identifican con los francos según se deduce de la alusión a Carlomagno. Con esto se corresponde el que, por los años en que suponemos redactado este final, se realizaron campañas contra los musulmanes por parte de los reyes francos, Carlomagno y su hijo Ludovico Pío, rey de Aquitania. La intención antimusulmana se encuentra también en un añadido al reinado de Sisebuto, que se refiere a la predicación de Mahoma.¹⁷

Como ya hemos dicho antes, el reino de los godos se presenta como acabado y, siguiendo el modo isidoriano, se hace un cómputo del total que duró, poniendo detrás de sus reyes el gobierno de Carlomagno como monarca cristiano y sucesor de los godos. También en la *Crónica de Moissac* se da igualmente como terminado reino de los godos: «y así el reino de los godos terminó en España». Por otra parte la mención de Carlomagno no es extraña, ya que «las nóminas los reyes francos aparecen a continuación de los visigodos en manuscritos de Cataluña. Por ejemplo en el manuscrito latino del Escorial Z. II. 2 del siglo XI,¹⁸ donde a continuación de un latérculo de los reyes godos que termina con Rodrigo y la invasión musulmana, se añade una nómina de los reyes francos precedida por la noticia de la toma de Barcelona por Ludovico Pío en 801. Esta nómina comienza con Carlomagno y termina con Enrique I, al que se le añaden, por otra mano, los años de reinado y los nombres de sus sucesores hasta Felipe II. La procedencia de la Marca Hispánica y la influencia visigoda se pueden apreciar en que se señala un interregno para el reinado de Rodolfo de Borgoña y en que para la fecha de la toma de Barcelona se emplea la era 839 = año 801.²⁰

17. «Tunc nefandus Mahomet in Africa nequitiam legis stultis populis praedicavit» (*Histoire de Languedoc*, II, *Preuves*, col. 19).

18. «Sicque regnum Gothorum in Spania finitur» (E. Lafuente Alcántara, *Colección de obras arábigas de Historia y Geografía*, I, Madrid, 1867, p. 165).

19. G. Antolín, *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, IV, Madrid, 1916, pp. 250 ss.

20. Antolín (*op. cit.*) transcribe erróneamente 829. En el manuscrito se

Hay otra particularidad en este resumen de los reyes godos por lo que se refiere al reinado de Rodrigo y a la invasión musulmana. A este rey se le dan tres años de reinado y la fecha de la invasión se sitúa en el 714. El *Anónimo Mozárabe del 754* da un año para el reinado de Rodrigo y sitúa la invasión en el 711/712, lo cual está más de acuerdo con la fecha real del 711. También en el documento del 812, *Testamento de S. Salvador de Oviedo* o de *Alfonso II*, se señala la invasión musulmana y el final del reinado de Rodrigo en la era 749 = año 711.²¹ La duración de tres años para el reinado de Rodrigo y la fecha del 714 para la invasión musulmana y el fin del reino godo tienen difícil explicación. Se podría pensar en los tres años del reinado de Achila II que aparecen en un latérculo visigodo, rey que acuñó moneda al menos en Tarragona y en Narbona. La duración de tres años de un poder político y administrativo visigodo bajo este rey pudo llevar a confundir luego la invasión musulmana con el fin de este poder, alargando el reinado de Rodrigo y modificando la fecha de la invasión. Sin embargo, la difusión de esta cronología que da tres años a Rodrigo y fecha la invasión musulmana en el año 714 fue extraordinaria y sería aceptada por la historiografía posterior astur-leonesa.

Pasamos ahora a considerar las diferencias más importantes que existen entre esta «crónica de los reyes godos» y la versión de la misma que aparece con el título de *Ordo gentis Gotorum* en el cuerpo de la *Crónica de Albelda*. Se trata de la misma pieza con ligeras variantes; las más significativas y, sin duda, intencionadas son las que se refieren a los pasajes finales. Conviene resaltar en primer lugar que se conserva la designación de *Gothia* para la Galia Narbonense al narrar la rebelión de Paulo. Sin embargo, se suprime la parte final a partir de *jubeat* con lo que se eliminan las frases que se refieren a la extinción de los reyes godos con el período de su duración, las referencias a la entrada de los godos en Italia, Galia e Hispania, y la mención de Carlomagno. Se conserva, no obstante, la alusión a la lucha permanente entre cristianos y musulmanes. Si es cierto, como consideramos por las razones arriba expuestas, que la redacción pro-

lee claramente 839. Una nómina prácticamente idéntica procedente de Carcasona está publicada en *Histoire de Languedoc*, II, *Preuves*, cols. 12 s.

21. A. C. Floriano, *Diplomática española del período astur*, I, Oviedo, 1949, p. 120.

cedente del reino de los francos estaba ya terminada a finales del siglo VIII, se pueden deducir las siguientes conclusiones para el *Ordo gentis Gotorum* de la *Crónica Albeldense*.

La pieza fue conocida en el reino astur en el siglo IX no sabemos por qué camino. La fecha de la invasión musulmana conservada en el *Testamento de Alfonso II* del año 812 es diferente a la dada por el *Ordo gentis Gotorum*, lo cual prueba que en Asturias se conocía la fecha de esta invasión, 711, con anterioridad a que se extendiera la nueva cronología sobre el reinado de Rodrigo de tres años, y el fin del reino godo en 714. Por otro lado, no es extraño el conocimiento de fuentes procedentes del reino franco en el reino astur, si se tiene en cuenta la estrecha relación que hubo entre ambos con motivo de la polémica adopcionista, precisamente en los últimos años del siglo VIII, y la situación de dependencia de Alfonso II respecto a Carlomagno. Estas relaciones no se interrumpirían. Las fuentes astures silencian, no obstante, las relaciones con los francos. De esta forma, la noticia adversa a Vitiza que se encuentra en las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III*, que le atribuye el tener varias esposas y concubinas y también que obligó a casarse a los obispos clérigos, lo que sería causa de la perdición de los ejércitos de Hispania y de los godos,²² aparece ya en la *Crónica de Moissac* terminada en el 818, en la que se dice que Vitiza, «dado a las mujeres, enseñó con su ejemplo a vivir lujuriosamente a los sacerdotes y al pueblo, provocando la ira del Señor».²³ Como se ve, comparando estos pasajes, la *Crónica de Alfonso III* no hace sino ampliar desarrollándolo con detalles lo ya expuesto en la *Crónica de Moissac*. También los mozárabes de Al-Andalus tenían relaciones con los francos a través del comercio de larga distancia que nos es conocido por una carta de Eulogio, por los viajes de clérigos francos a Córdoba, por las embajadas de los reyes francos a la capital musulmana, como las de Carlos

22. Rotense: «Iste quidem probosus et moribus flagitiosus fuit [...] Huxores et concubinas plurimas accepit. Et ne aduersus eum concilium fieret episcopis presbiteris seu diaconibus huxores abere precepit [...] et quia reges et sacerdotes Domino dereliquerunt ita cuncta agmina Spanie perierunt» (Gómez-Moreno, p. 611). Ovetense: «Iste quidem probosus et moribus flagitiosus fuit [...] cum uxoribus et concubinis plurimis se inquinauit [...] Episcopis, presbyteris et diaconibus uxores habere praecepit. Istud quidem scelus Yspanie causa pereundi fuit. Et quia reges et sacerdotes legem Domini dereliquerunt, omnia agmina Gothorum Sarracenorum gladio perierunt» (Ubieto, p. 26).

23. «Iste deditus in feminis, exemplo suo sacerdotes ac populum luxuriose vivere docuit, irritans furorem domini» (E. Lafuente Alcántara, *op. cit.*, p. 165).

el Calvo, y por la conocida carta de Ludovico Pío a los emeritenses. Los clérigos mozárabes pudieron muy bien conocer un material que procedía en su origen del reino franco y de ambientes antimusulmanes, material que pudo ser reelaborado en Al-Andalus y ser transmitido por estos mismos clérigos al reino astur en la segunda mitad del siglo IX.

La supresión en el *corpus Albeldense* de las últimas frases de la crónica goda que contiene la alusión a Carlomagno, y la inserción a continuación de los monarcas godos de los reyes astures con el título: *Ordo Gotorum Obetensium regum*, «serie de los reyes godos de Oviedo», se debe a una intención consciente, la de convertir a los monarcas asturianos en los sucesores políticos de los reyes de Toledo. Se ha visto cómo en la redacción franca del *Ordo gentis Gotorum* el reino godo se da por terminado, se habla de los cristianos identificados implícitamente con los francos, y Carlomagno aparece como tesoro de los godos en la teoría político-religiosa. Está bien claro que no se le considera como un nuevo rey godo, sino como rey de los francos: *rex Francorum*. También en Asturias a principios del siglo IX, en el documento del año 812, se consideraba terminado el reino de los godos y se identificaba a los cristianos con los astures, sin expresar una continuidad política entre el reino godo y el reino astur.²⁴ La novedad en la historiografía asturiana es la de introducir a los reyes astures como reyes godos sin solución de continuidad con ellos, como se puede apreciar también en las nóminas regias en las que la serie de los reyes astures sigue a la de los visigodos.

La historia de los reyes astures contenida en el *Ordo Gotorum Obetensium regum* consta a nuestro parecer de tres partes. La primera abarcaría desde Pelayo hasta el reinado de Alfonso II. La segunda comprendería desde el reinado de Alfonso II al año 881 en el reinado de Alfonso III, y la tercera narraría los hechos acaecidos en los años 882 y 883 hasta noviembre. Esta última parte añadida a la *Crónica* está en relación con la profecía que señalaba el año 883 como el plazo para que terminara la dominación musulmana sobre los

24. «Sed quia te offendit eorum praepotens incontinentia, in era DCCXLVIII^a simul cum rege Roderico regni amisit gloria. Merito enim arabicum sustinuit gladium. Ex qua peste tua dextera Christe famulum tuum eruisti Pelagium, qui in principis sublimatus potentia victorialis dimicans hostes perculit, et christianorum asturumque gentem victor sublimando defendit» (A. C. Floriano, *op. cit.*, p. 120).

godos. Díaz y Díaz, según se ha visto, considera que este añadido consta de dos trozos redactados separadamente uno en el 882 y otro en noviembre del 883. Igual que en el *Ordo gentis Gotorum*, en el *Ordo Gotorum Obetensium regum* cada reinado comienza con el nombre del monarca y la duración de su reinado expresada en años. La forma de estar elaborada la *Crónica*, añadiendo al nombre del rey y a los años de reinado unas noticias en general breves, presupone la existencia de una nómina o latéculo de forma semejante al *Ordo gentis Gotorum* al que imita. En lo que nosotros consideramos la primera parte de la *Crónica*, hasta el reinado de Alfonso II, las noticias son muy escasas y de algún rey, como Mauregato, se dan solamente los años de reinado. A partir del reinado de Alfonso II, el cronista se extiende más hasta llegar al reinado de Alfonso III. Los datos referentes a cada rey son ahora más numerosos y detallados. El reinado de Alfonso III pierde ya plenamente el carácter de nómina ampliada hasta irse convirtiendo en un relato de tipo analístico señalando las eras de 915 = año 877, 916 = 878 y 919 = 881. La parte añadida correspondiente a los años 882 y 883 también tiene este carácter.²⁵ El fragmento final termina hablando de la embajada enviada por Alfonso III a Córdoba del presbítero toledano Dulcidio en el mes de septiembre del 883 y hace la consideración de que no había regresado todavía en el mes de noviembre del mismo año, momento en que se redactó. Como ya ha sido señalado por diversos autores, este final está en relación con la profecía sobre el fin del dominio musulmán en España.

Esta profecía se halla expuesta en un escrito redactado en el 883, al que Gómez-Moreno ha dado el nombre de *Crónica Profética*. La obra, completa en el *Códice de Roda*, ha sido editada por este investigador.²⁶ Fragmentos de ella se encuentran en el *Chronicon Albedense* editado por Flórez.²⁷ Consta de varias partes,²⁸ de las que pasaremos a comentar las que tienen un contenido profético más estricto.

La profecía es una alocución hecha por Dios a Ismael a través

25. El carácter analístico del trozo referente al año 883 ha sido señalado por Díaz y Díaz, loc. cit., p. 327, nota 33.

26. Gómez-Moreno, pp. 622 ss.

27. ES, XIII, pp. 459 ss.

28. Ha sido descrita por su editor Gómez-Moreno, pp. 575 ss., y por Díaz y Díaz, «La historiografía hispana...», loc. cit., pp. 334 ss.

del profeta Ezequiel. Se dice en ella cómo Ismael destruirá a Gog y hará a los suyos siervos tributarios. Pero Ismael abandonará a Dios y éste le abandonará a él y le entregará en manos de Gog. Esto sucederá después de que Ismael haya dominado a Gog durante 170 tiempos.

A continuación se hace una interpretación de esta profecía. Gog es identificado con los godos e Ismael con los ismaelitas, es decir, los musulmanes. La identificación de Gog con los godos se basa en Isidoro que se refiere en su *Crónica* a Ezequiel al buscar un antecedente bíblico para este pueblo.²⁹ Ismael ha entrado en la tierra de Gog y ha sometido a tributo a los suyos; hecho que ya se había realizado. En la interpretación de la profecía se identifica la tierra de Gog con *Spania* bajo los godos, en la cual entraron los ismaelitas a causa de los delitos de los godos a los que mataron e hicieron tributarios; situación que continuaba en el tiempo presente. Pero, después de 170 tiempos de dominación de Ismael sobre Gog, éste le lominará.

Finalmente se aplica la interpretación de la profecía al tiempo en que vive el autor. Muy pronto se cumplirán los 170 años; la audacia de los enemigos será aniquilada, y se devolverá la paz a la Iglesia. Incluso muchos sarracenos predecían por diversos prodigios y signos que se acercaba su fin, y decían que el reino de los godos iba a ser restaurado por nuestro príncipe. Y también revelaciones de muchos cristianos decían que nuestro príncipe el glorioso Alfonso reinaría en toda *Spania* en un tiempo muy próximo.

Después de exponer una genealogía de los árabes desde Abraham y una historia de Mahoma,³⁰ continúa con la narración de la invasión de España por los musulmanes situándola en el año tercero del reinado de Rodrigo, el día tres de los Idus de noviembre de la era 752 = año 714. La invasión se realizaría en tres años sucesivos en una forma que parece contradecir la cronología de la profecía. Se resalta finalmente cómo el fin del reino godo se debió a sus pecados.

La última parte de la *Crónica Profética* está dedicada a señalar la fecha del cumplimiento de la profecía. Se dice que hasta el día de san Martín, tres de los Idus de noviembre, quedan siete meses, se

29. MGH *Chronica Minora*, II, p. 268.

30. Esta historia no la publica Gómez-Moreno.

completarán 169 años y empezará el año 170, con lo que, según la profecía de Ezequiel, terminarán los sarracenos y vendrá la salvación de los cristianos. Así en un tiempo muy próximo la Iglesia quedará libre del yugo de los ismaelitas.

Como se puede observar este pasaje fue redactado en el mes de abril de 883. La fecha de noviembre del 883 es la misma con la que se termina la *Crónica de Albelda* y coincide con el plazo marcado por la *Crónica Profética* para el fin del dominio musulmán en España.

En la *Crónica Profética* se alude a varias profecías tanto de musulmanes como de cristianos que anunciaban la desaparición del dominio árabe. Gómez-Moreno se refiere a un texto árabe del siglo IX según el cual el poder musulmán en España terminaría pronto.³¹ También Gómez-Moreno ha puesto en relación la profecía del año 883, cuyo cumplimiento se llevaría a cabo a finales del 883 y en los meses siguientes con la gran revuelta de 'Umar ibn Ḥaṣṣūn.³² Álvaro de Córdoba, en el año 854, se refiere a una profecía hebrea que fijaba el fin del Islam en el año 870.³³ También en un texto del año 876. conservado en el *Códice de Roda*, se señala el año 900 como año 6000 de la creación del mundo que cierra la sexta edad anuncia el fin del mundo.³⁴

2. LOS CÓMPUTOS Y SU IMPORTANCIA EN LA HISTORIOGRAFÍA

Vamos a exponer en este apartado la importancia que tienen los cómputos para la historiografía de los períodos que estamos estudiando. No pretendemos hacer un estudio exhaustivo de este tema, sino poner de relieve el valor histórico-religioso que tenía la división del tiempo en edades y el carácter trascendental y profético de los cómputos.

Juan Gil ha llamado la atención sobre la noticia del *Códice de*

31. Gómez-Moreno, p. 580.

32. Gómez-Moreno, p. 580, y M. Gómez-Moreno, *Iglesias Mozárabes*, Madrid, 1919, p. xii.

33. Díaz y Díaz, «La historiografía hispana...», loc. cit., p. 328 y nota 36 de la fecha del 859-860. En Albar., *Ind. Lum.*, 21, ed. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, I, Madrid, 1973, pp. 294 ss., la fecha que resulta es la de 870.

34. J. Gil, «Textos olvidados del *Códice de Roda*», *Habis*, n.º 2 (1971), pp. 170 ss.

Roda que acabamos de citar y ha hecho consideraciones sobre la creencia existente en los siglos VIII y IX de que el fin del mundo comenzaría con el fin de la sexta edad. Se basa en el texto del *Códice de Roda* titulado *De fine mundi* comparándolo con otro texto del mismo *Códice*, que lleva el título: *Hordo annorum mundi brebiter collectum a domno Iuliano Toletanus sedis episcopus*. El autor considera que lo más interesante del opúsculo *De fine mundi* «es la aseveración final de que el mundo ha de concluir con la sexta edad, unida a las conclusiones del fragmento tomado del fol. 208 v.º».³⁵ Este fragmento del folio 208 verso del *Códice* es el citado *Hordo annorum brebiter collectum* que pone el fin de la sexta edad en el año 6000 de la creación = año 900 de Cristo. Juan Gil continúa con una breve exposición de los cómputos utilizados para fijar el comienzo de la sexta edad. El año 6000, supuesto fin de la sexta edad, coincidiría con el año 800 de Cristo según el cómputo de Julián Toledo. Afirma el mismo autor que «ahora comprendemos por qué Beato, en los años noventa del siglo VIII, profetiza el fin del mundo: está a punto de cumplirse el año 6000, término de la sexta edad. Transcurre, sin embargo, el año 800 y el fin del mundo no llega. Es comprensible, por tanto, que algún monje exaltado, allá por el año 876, en una época enfebrecida por profecías y ensueños, amañara los años del mundo para hacer coincidir el año 6000 con el 900».³⁶

Nos parecen muy importantes la sugerencia y la problemática planteadas por Gil. A continuación vamos a desarrollar estos problemas, poniéndolos en relación con acontecimientos políticos y con diversas obras históricas hasta llegar a las crónicas del ciclo de Alfonso III.

La división del tiempo histórico en seis edades, a semejanza de los días de la creación, fue propagada por san Agustín que ya se refirió a ella en la *Ciudad de Dios*. Esta división se halla ampliamente divulgada en la historiografía posterior que se ajustaba a ella para realizar los cómputos desde la creación del mundo. La sexta edad comenzaba con el nacimiento de Cristo y los cálculos que la relacionaban con la creación del mundo en general eran aproximados, aunque no siempre coincidentes. Así Isidoro de Sevilla en su *Crónica* sigue la división del tiempo en seis edades y sitúa el comienzo de la sexta

35. Ibid., p. 171.

36. Ibid., p. 172.

edad en el año 42 del reinado de Augusto, que duró 56 años y terminó, en el año del mundo de 5210, con el nacimiento de Cristo, que coincidiría con el año 5196 de la creación del mundo.³⁷ Otros historiadores, aunque no siguieran en sus obras la división en seis edades, se preocuparon en fijar la fecha del nacimiento de Cristo a partir de la creación del mundo, o sea, en hacer un cómputo que podía ser utilizado para señalar el comienzo de la sexta edad. En la *Crónica* de Víctor Tununense, escritor africano anterior a Isidoro, hay un cómputo al final de ella fechado en el año 567, en el que se sitúa el nacimiento de Cristo en el año 43 del reinado de Augusto y en 5199 de la creación del mundo.³⁸ Al final de la *Crónica* de Juan de Biclara que continúa la *Crónica* del Tununense, existe un cómputo que Mommsen considera como un añadido posterior,³⁹ en el que se señala también el año 5199 de la creación como el año del nacimiento de Cristo.

El primer año del reinado de Vamba parece significar un momento importante en relación a los problemas cronológicos en el reino visigodo. Existen varias referencias a este año situándolo dentro del cómputo de la creación del mundo y de la encarnación de Cristo. Así en el *Antifonario de León* se dice que desde la encarnación hasta el primer año del reinado de Vamba, era 710, han transcurrido 672 años, y desde la creación del mundo hasta el primer año de Vamba han pasado 5.872 años.⁴⁰ El nacimiento de Cristo se da aquí siguiendo el cómputo que introdujo Julián de Toledo para establecer el comienzo de la sexta edad en el año 5200 de la creación. Este cómputo hace coincidir las dos últimas cifras de los años de Cristo con las dos últimas de la creación del mundo, añadiendo un año al cómputo que aparece al final de la *Crónica* de Víctor Tununense y en la adición a Juan de Biclara, y cuatro al que se deduce de san Isidoro del año 5196. Al final del *Anónimo Mozárabe del 754* existe una amplia exposición de los cómputos para fijar el nacimiento de Cristo y el comienzo de la sexta edad. Se exponen allí diversos cómputos y se sigue el de Julián de Toledo, del año 5200, al que se cita expresamente en su obra *De comprobatione aetatis sextae*.⁴¹

37. *MGH Chronica Minora*, II, pp. 434-435.

38. *MGH Chronica Minora*, II, p. 206. Este cómputo sigue los cálculos de san Jerónimo según Mommsen en *MGH Chronica Minora*, II, p. 181.

39. *MGH Chronica Minora*, II, p. 169, el texto en p. 220.

40. Véase arriba, p. 179.

41. *MGH Chronica Minora*, II, pp. 367 s.

Esta obra de Julián de Toledo está escrita contra los hebreos que aceptaban también la división del tiempo en seis edades, pero que creían que todavía se hallaban en el transcurso de la quinta edad y que el Mesías vendría con el comienzo de la sexta.⁴² Para los judíos las seis edades se dividirían en 6.000 años. Se basaban en la expresión del salmo LXXXIX, 4: «mil años ante tus ojos son como un día», para argumentar que si los seis días de la creación correspondían a las seis edades, cada edad correspondería a un milenio.⁴³ De esta forma el año 6000 de la creación coincidiría con el comienzo de la sexta edad y el advenimiento del Mesías. Julián de Toledo fija en esta obra el nacimiento de Cristo en el año 5200 de la creación,⁴⁴ pero al final de su tratado hace otro cómputo que refiere el mismo hecho al año 5325.⁴⁵ Este nuevo cómputo le sirve para demostrar, frente a los hebreos, que el año en que escribía, 686 de la encarnación, correspondía al 6011 de la creación del mundo y que, por lo tanto, había pasado ya el año 6000.⁴⁶ Se puede deducir de esta polémica que el año 6000 era una fecha de importancia tanto para los cristianos como para los judíos en el reino visigodo. Existía la creencia de que aquel año coincidiría con algún acontecimiento trascendental. Este acontecimiento para los cristianos, aunque no se diga expresa-

42. Jul., *De comprobatione aetatis sextae*, PL, 96, col. 538: «Horum igitur membrorum evitandam putrididem linguas dixerim Judaeorum, qui promissum ex lege Christum Dei Filium necdum adhuc natum fuisse putant, et alium adfuturum expectant, pestilentiosis objectibus garrientes, quod sumpta annorum supputatio ab initio mundi secundum Hebraeos codices quintam adhuc saeculi aetatem insinuet, et necdum adhuc Christum venisse, quem in sexta credunt aetate saeculi advenire».

43. Jul., *De comprobatione aetatis sextae*, I, 4, PL, 96, col. 542: «At, forte ex illa opinione hoc dicitis, quae in Psalmo praescribitur, ubi ait: Quoniam mille anni ante oculos tuos tanquam dies una (Psal. LXXXIX, 4): ut sicut sex diebus factus a Deo mundus praescribitur, ita quasi sex aetates in annis sex millibus distinguantur? absit. Dicimus quidem sine errore, quod adinstar sex illorum dierum sex quoque aetates saeculi distinguantur; sed non dicimus, ut ipsae sex aetates in sex millibus annis determinentur, id est, ut unaquaeque aetas millenario annorum tramite dirimatur».

44. Jul., *De comprobatione aetatis sextae*, III, 15, PL, 96, col. 576: «reperiuntur ab Adam usque ad Christum anni 5200».

45. Jul., *De comprobatione aetatis sextae*, III, 34, PL, 96, col. 584: «Ab initio itaque saeculi usque ad tempus nativitatis Christi, quando quadragesimus primus annus Octaviani Caesaris fuit, eveniunt anni 5325».

46. Jul., *De comprobatione aetatis sextae*, III, 35, PL, 96, col. 584: «Ab initio enim mundi usque ad Christum computatos diximus annos 5325, quibus si addantur anni ab incarnatione 686 usque in praesentem diem, id est, quando serenissimus Ervigius princeps sextum imperii sui videtur habere annum, computati sub uno 6011 anni efficiuntur».

mente salvo en la nota del *Códice de Roda* editada por Gil, sería el fin de la sexta edad.

En las anotaciones hechas al *Anónimo Mozárabe del 754* hay dos que merecen especial atención, ya que se refieren al primer año del reinado de Vamba y a la sexta edad. En la primera se dice que la era 710, primer año de Vamba, corresponde al año de la encarnación 672 y al 5872 de la creación del mundo.⁴⁷ Aquí se aplica el cómputo de Julián de Toledo. En la segunda anotación se dice que desde el primer año del reinado de Vamba hasta el año 6000 quedan 128 años.⁴⁸ Tendríamos así una comprobación de la importancia que se daba al año 6000 de la creación del mundo y al año 800 de Cristo, fecha esperada que aún no se había cumplido.

Este cómputo de la sexta edad y del nacimiento de Cristo debió de tener una difusión grande en los siglos VII y VIII como lo demuestran la obra de Julián de Toledo y el *Anónimo Mozárabe del 754*. La difusión debió de sobrepasar los medios visigodos y ser aceptada en el mundo franco.

En varios manuscritos que contienen la *Crónica* isidoriana existe un cómputo referido al año decimoquinto del reinado de Clotario III de Neustria (657-673), en el que se calcula la fecha de este año a partir de la creación del mundo y se deducen los años que faltar para el sexto milenio. El año decimoquinto del reinado de Clotario III sería el 672/673 de Cristo, que coincidiría con el año 5873 de la creación del mundo, y quedarían 127 años para el año 6000.⁴⁹

47. *MGH Chronica Minora*, II, p. 348: «In era DCCX primus annus Wambani regis notatur. annus vero incarnationis domini DCLXXII annus seculi VDCCCLXXII».

48. *MGH Chronica Minora*, II, p. 349: «Supersunt ab anno primo Wambani regis usque sexto millesimo completo ans CXXVIII».

49. *Additamenta ad Chronica Maiora ex cod. Parisino n. 17544*, *MGH Chronica Minora*, II, p. 493: «Post hanc supputationem usque in annum praesentem, quo Chlotharius exercitum contra Wascones movit, id est quindecimo regni ipsius, additi sunt anni LX. a tempore item Chlotharii abavi ipsius, in quo anno apostolicus vir domnus Chado episcopus et Barclaicus abbas basilicae sancti Sulpicii a fundamento edificare ceperunt, circa illa priora ubi in corpore requiescunt. qui annus centesimus tercius decimus cum bissexto in ciclo Victorii reperitur et ab obitu sancti Sulpicii XXus VIus esse probatur, sunt ab exordio mundi usque ad predictum tempus anni VDCCCLXXIII. de sexto vero miliario supersunt anni CXXVII [...]». *Additamenta ad Chronica Minora* de los manuscritos *Vaticanus reginae n. 294*, *Venetus Marcianus Lat. II, 47*, *Vindobonensis 4831*, *MGH Chronica Minora*, II, pp. 505 s.: «Fiunt igitur ab exordio mundi usque in presentem eram, hoc est in annum quintum imperatoris Eraclii et quartum annum Siseboti principis gentis Gothorum anni

Como puede observarse se utilizó aquí el cómputo del 5200 para el comienzo de la sexta edad. Llama también la atención que la fecha correspondiente al año decimoquinto del reinado de Clotario III, 672/673, sea prácticamente la misma que la del primer año del reinado de Vamba, 672/673. La diferencia de fechas se halla en que para una se ha partido del año 672 y para la otra del año 673, restando del sexto milenio 128 o 127 años respectivamente. Otros cómputos referidos al año 6000 se encuentran en un manuscrito del *Cursus paschalis* de Víctor de Aquitania, que fecha a partir del año decimosexto del reinado de Clotario III con una cifra de 126 años para el final de la sexta edad,⁵⁰ y en un añadido a los *Chronica Maiora* isidorianos que parte del primer año del reinado de Teodorico III de Neustria fechado en el año 5876 de la creación con una cifra de 124 años para el año 6000.⁵¹ Por otra parte, referencias al primer año del reinado de Vamba y al cómputo de 5200 se encuentran en manuscritos de otras obras.⁵² Aparte de las diferencias que hay entre unos cómputos y otros, lo importante es que existe una

VDCCCXII [sic]. post completionem huius temporis fluxerunt anni XL, scilicet a tempore Clodoarii usque ad XVtum annum regni itemque Clodoarii ac nepotis ipsius [...] hoc ideo dictum est, ut facilius deinceps reliqua ac futura summa annorum cognoscatur. additis ergo his LX annis fiunt a mundi initio anni VDCCCLXXXIII, de sexto vero miliario fiunt residui anni CXXVII». En estos cómputos se cita el cómputo de Víctor de Aquitania en su *Cursus paschalis*, cf. *MGH Chronica Minora*, I, p. 682, aunque el cálculo final no se haga siguiendo este cómputo, sino el del año 5200.

50. *MGH Chronica Minora*, I, p. 674: «in summa enim ab initio mundi usque in presente anno, id est sexto et decimo anno regnante Clothario, filio Chlodoveo, sunt anni VDCCCLXXXIII. restant de sexto miliario anni CXXVI».

51. *Additamenta ad Chronica Maiora*, *MGH Chronica Minora*, II, p. 492: «Fiunt insimul ab initio mundi usque in praedicto primo anno regni Teoderici incliti regis anni VDCCCLXX et VI et restat de sexto miliario anni CXXIII». Este cómputo tiene un gran interés porque en él se halla también una referencia a Carlomagno.

52. Así en un códice (*Laurentianus plut.* 20 n. 54) del llamado *Liber Genealogus* se hace un cómputo desde el nacimiento de Cristo hasta el primer año del reinado de Vamba, era 710 = año 672, y desde la creación del mundo hasta la encarnación, año 5195, que no corresponde al cómputo del 5200, cf. *MGH Chronica Minora*, I, p. 159: «ab incarnationem domini nostri Iesu Christi usque in presentem primum gloriosi Wambani principis annum, qui est era DCCX ann. DCLXXII, ab exordio autem mundi usque ad adventum domini ann. VCXCV». En un manuscrito de Próspero Tito, *Epitoma chronicon* (*Laurentianus plut.* 65 n. 35) se reseña el año 5200 como el del nacimiento de Cristo a partir de la creación del mundo, cf. *MGH Chronica Minora*, I, p. 408: «361 Colliguntur autem omnes ab Abram usque ad nativitatem Christi anni IIXV [ab Adam anni VCC]».

corriente que tiende a computar los años que faltan para el año 6000, y que se halla también en relación con el cómputo del 5200 que hacía coincidir el año 6000 de la creación con el año 800 de Cristo.

En relación a esta misma cuestión debemos poner de manifiesto que la fecha que los anales carolingios señalan para la coronación imperial de Carlomagno es precisamente la del 25 de diciembre del año 800 de Cristo, o 6000 de la creación del mundo, es decir, el primer día del año 801 según el calendario de la Natividad.⁵³ Esta fecha marcaría la plenitud de los tiempos con la coronación imperial de Carlomagno, y es un hecho demasiado significativo para considerarlo una coincidencia fortuita. Carlomagno emperador se convertía en el inaugurador de una nueva era, y con ello está de acuerdo el carácter mesiánico de su obra política. Sus contemporáneos, como Alcuino de York, se dirigían a él pocos años antes de la coronación llamándolo David, el rey del Antiguo Testamento que prefigura a Cristo nacido de su descendencia. Nos parece muy probable que Carlomagno utilizara conscientemente esta fecha para dar un significado trascendental a su coronación como restaurador cristiano del Imperio Romano.

Se puede observar de esta exposición la importancia que los cómputos tenían en la elaboración de la historiografía y cómo podían llegar a servir para dar un sentido de conjunto a los hechos históricos y al proceso histórico en general. La significación de la *Crónica Profética* y su aceptación por la historiografía contemporánea del reino astur puede ser comprendida dentro de este contexto. Ya hemos señalado cómo la *Crónica Profética* cuenta los 170 tiempos que debían transcurrir para la restauración del reino godo, a partir del año 714, considerando que en esta fecha se realizó la invasión musulmana. Si la profecía debía cumplirse después del día de San Martín del año 883, el año 170 comenzaría en ese momento y comprendería los últimos meses del 883 y la mayor parte del 884. Sin duda la profecía surgió en ambientes de clérigos mozárabes de la segunda mitad del siglo ix, que esperaban la restauración gótica y la salvación de la Iglesia, pero la cronología para establecer las fechas de la profecía deriva de la pieza llamada *Ordo gentis Gotorum*, cuya redacción más primitiva creemos que se hizo a final del siglo viii en medios

53. *Annales regni Francorum*, p. 112.

visigodos de la *Gothia* franca. La fecha del 714 convenía más al redactor de la *Crónica Profética*, puesto que escribía en la primavera del 883. Quedan así claras las razones por las que se excluyó la fecha de la invasión del 711 conocida con anterioridad en Asturias —documento de Alfonso II del año 812— y en la historiografía mozárabe más antigua —*Anónimo Mozárabe del 754*. Por consiguiente, la *Crónica Profética* no pudo influir en la parte final del *Ordo gentis Gotorum*, ya que ésta se hallaba compuesta, incluyendo la fecha del 714, casi un siglo antes, en una época en que Carlomagno llevaba el título de patricio de Roma y los francos se hallaban en lucha continua con los musulmanes. Recuérdense la expedición musulmana a Narbona del 793, la toma de Gerona en el 785 y su fortificación diez años más tarde, y el sitio de Huesca del 797.⁵⁴ La primitiva tradición asturiana tampoco pudo influir en el cómputo del *Ordo gentis Gotorum* para la conquista musulmana, ya que, como hemos dicho, se conocía en Asturias a comienzos del siglo ix la fecha del 711 para este acontecimiento. Los 170 años de la supuesta profecía de Ezequiel son una invención cuyo origen en principio nos es desconocido, pero que probablemente se debe al autor de la *Crónica Profética* que conocía en el año 883 la fecha del 714 para la invasión musulmana.

El problema de los cálculos aparece también en las diversas piezas del *corpus* de la *Crónica Albeldense*. En el fragmento titulado *Ordo annorum breviter collectus* se sitúa el nacimiento de Cristo en el año 5199 de la creación,⁵⁵ siguiendo el cómputo que aparece en Víctor Tununense y en la adición al Biclarense. A continuación se dan 672 años desde la encarnación hasta el primer año del reinado de Vamba, y 211 años desde Vamba hasta la era 921 = año 883.⁵⁶ Creemos que se debe de señalar que se menciona en este cómputo el primer año del reinado de Vamba, lo mismo que ocurre en las anotaciones al *Anónimo Mozárabe del 754* y en el *Antifonario de León*. Al igual también que en las anotaciones al *Anónimo Mozárabe* se establece un cálculo desde el 672, primer año de Vamba, hasta una fecha significativa. En el caso del *Anónimo Mozárabe del 754* el año 6000 de la creación del mundo = año 800 de Cristo que, como hemos visto, podría relacionarse con un supuesto fin de la sexta

54. L. Halphen, *Charlemagne et l'empire carolingien*, París, reedición de 1968, pp. 83 s.

55. *ES*, XIII, p. 435.

56. *ES*, XIII, p. 435.

edad, y en el caso del *Albeldense* el año 883, cuando comienza a cumplirse la profecía sobre la terminación del dominio musulmán en la Península. Si el considerar el primer año del reinado de Vamba como un punto de referencia fundamental en estos cálculos podría relacionarse con Julián de Toledo, en cambio el año de Cristo en relación a la creación del mundo que aparece en el *Albeldense*, es el que se encuentra en Víctor Tununense y en la adición a Juan de Biclara: el año 5199 de la creación.⁵⁷ Al resumir los cálculos se hacen coincidir la era 921, el año decimoctavo del reinado de Alfonso III, el año 6082 de la creación y el año de la encarnación del 883.⁵⁸ El año 6082 de la creación no se atiene al cálculo de Julián de Toledo, sino al que hemos citado anteriormente. También hay en el *corpus Albeldense* un cálculo de las seis edades del mundo, en el cual se señala que la sexta edad comenzaba con Cristo y tenía en aquel momento 883 años en la era 921.⁵⁹

La importancia del año 883 es manifiesta en el *corpus Albeldense* a causa de la influencia de la *Crónica Profética* escrita en la primavera de dicho año. La parte final de la «serie de los reyes godos de Oviedo» fue redactada en noviembre del mismo año estrechamente en relación con la profecía. La significación de esta fecha fue el motivo de que en las piezas preexistentes reunidas en el *corpus Albeldense* se añadieran referencias al año 883, decimoctavo del reinado de Alfonso III. Así sucede en el *Ordo annorum breviter collectus* y en la serie de las seis edades donde ya hemos visto cómo los cálculos finales se refieren a este año. También en un fragmento redactado probablemente en el año 881 con el que comienza la narración del reinado de Alfonso III, se ha añadido que este rey se encontraba en el decimoctavo año de su reinado.⁶⁰ Existe aquí una nueva e intencionada referencia al año 883. En cuanto a la fecha de la invasión

57. ES, XIII, p. 435: «Colligitur omne tempus ab Adam usque ad Christum VMCXCVIII». Cf. también el texto en *MGH Chronica Minora*, II, p. 372.

58. ES, XIII, pp. 436 s.: «Modo vero colligitur omne tempus ab exordio mundi usque in praesentem eram DCCCCXXI et octavo decimo anno regni Adefonsi principis, [...] omnes anni sub uno VIMXXXII et ab incarnatione Domini usque nunc DCCCLXXXIII». Cf. también el texto en *MGH Chronica Minora*, II, p. 372. J. Gil, *op. cit.*, p. 172, dice que aquí se sigue el cálculo del 5200, cuando en realidad se sigue otro.

59. ES, XIII, p. 436.

60. Gómez-Moreno, p. 603: «Adefonsus [...] XVIII^o regni deducit annum».

musulmana del 714 y los tres años del reinado de Rodrigo que aparecen en el *Ordo gentis Gotorum* y en la *Crónica Profética*, se encuentran también consignados al final del *Ordo Romanorum regum*.⁶¹

Se puede concluir indicando que la *Crónica Profética*, cuya intención era la de anunciar la restauración próxima del reino godó y la salvación de la Iglesia, surgió de medios mozárabes. Su influencia directa sobre la historiografía de la época de Alfonso III es evidente. Esto puede observarse tanto en los cambios efectuados en el material precedente reunido en el *corpus Albeldense*, como en las repeticiones que de esta *Crónica* existen en la *Crónica de Alfonso III*. Sin embargo, no se trata sólo de que la *Crónica Profética* haya influido directamente en la elaboración de una ideología político-religiosa, sino que fue uno de los instrumentos utilizados en la época de Alfonso III para expresar las circunstancias que acompañaban a la expansión del reino astur y su ideología político-religiosa. Esta situación fue el resultado de un proceso anterior que se refería tanto a la progresiva cristianización de los astures como a toda su evolución interna desde el punto de vista socioeconómico y político. El reino astur en los últimos decenios del siglo IX, totalmente cristianizado, consolidado en su situación política y en expansión por territorios con población mozárabe, a los que también acudían grupos mozárabes de Al-Andalus, era el medio más adecuado para que prosperaran en él los ideales de salvación de la Iglesia y de restauración gótica en lucha con los musulmanes.

3. LA CONSOLIDACIÓN DEL REINO ASTUR

La consolidación del reino astur como una organización política coherente y estable no puede entenderse sin la eliminación progresiva de los elementos sociales indígenas que habían hecho posible su nacimiento, es decir, la diferenciación social y la independencia del territorio cántabro-astur en las épocas romana y visigoda. En diversas noticias y en la tradición que llamamos local y que se ha conservado en las *Crónicas*, se pueden encontrar datos que indican la supervivencia de una organización de la sociedad más arcaica y cuya elimi-

61. ES, XIII, p. 444. Cf. también el texto en *MGH Chronica Minora*, II, p. 373.

nación llevaría a la formación del Estado feudal del reino astur. Algunos de estos problemas los estudiaremos en los capítulos siguientes. Aquí queremos adelantar una visión de conjunto para el reino astur.

Según expondremos en el capítulo 7, en cuanto al aspecto político la tradición «local» se puede reconocer en el papel que desempeñaron las mujeres como transmisoras de derechos en la sucesión al trono, aunque el poder regio no lo detentaran ellas sino varones con ellas relacionados. Esta forma de transmisión de la dignidad regia sería transformada por la preponderancia de los varones hasta llegar a la situación de una monarquía patrilineal hereditaria.

La cristianización del territorio que comprendería el primitivo reino astur se inició en los siglos anteriores de forma poco conocida en su proceso concreto, aunque sepamos que los centros de culto cristiano sustituyeron en ocasiones a cultos indígenas, como es el caso de las iglesias rupestres, con el ejemplo concreto de la *cova dominica*.⁶² El reino de Asturias no tenía una tradición religiosa distinta de las influencias que pudo ejercer sobre los territorios septentrionales independientes el reino visigodo. En la época romana el cristianismo en estas regiones era prácticamente inexistente. La carencia de obispado: tanto en la época romana como en la visigoda es significativa. El territorio habitado por los cántabro-astures fue cristianizado a partir del sur precisamente por el tipo de cristianismo monástico adaptado a las sociedades rurales, muy distinto no sólo del cristianismo episcopal urbano, sino también del monacato de tipo isidoriano o agustiniano muy subordinado a la jerarquía episcopal. La importancia del cristianismo monástico se encuentra en la noticia conservada por la «rotense» de que cuando Fruela I eliminó los crímenes que había introducido en la Iglesia Vitiza, especialmente los matrimonios de los clérigos, a muchos de éstos les hizo someterse a los monasterios.⁶³ En el año 737 aparece ya un rey, Favila, en una inscripción dedicando una iglesia en Cangas.⁶⁴ Este es el documento más antiguo del reino

62. Véase un resumen sobre la cristianización de la región en nuestro trabajo «La organización social de los cántabros...», art. cit., pp. 228 ss., ahora en *op. cit.*, pp. 190 ss.

63. «Iste scelus quam de tempore Uitzani sacerdotes huxores habere consueberant finem inposuit, etiam multis in scelera permanentibus flagellis inferens monasteriis perligauit» (Gómez-Moreno, p. 616).

64. J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, p. 107. Ésta es la basílica de la Santa Cruz de que da noticia la «rotense»:

asturiano en el que se consigna un acto religioso llevado a cabo por un rey. La influencia de la tradición visigoda se observa en la datación que está expresada según Vives de forma cabalística, y además por la mención de la sexta edad. El documento del año 812 o *Testamento de Alfonso II* alude a la fundación de San Salvador de Oviedo por Fruela I.⁶⁵ La importancia del cristianismo en la vida política del reino astur a finales del siglo VIII es mucho mejor conocida. La reina Adosinda se retiró a un monasterio en la época de Mauregato en un acto de indudable trascendencia religiosa y política. El mismo rey Mauregato aparece en el acróstico de un himno dedicado al apóstol Santiago al que se invoca como patrono.⁶⁶ Ya hemos visto cómo en la ideología religiosa se reproducían las relaciones sociales dominantes representadas por la encomendación y el patrocinio. En este caso el «atrocínio del apóstol Santiago, que predicó en Hispania según el himno, tiene también un valor político. En estos años el reino astur vivió intensamente los problemas nacidos de la controversia adopcionista. Sabemos por las noticias que existen sobre esta cuestión que el cristianismo se hallaba completamente enraizado en el reino astur y que sus clérigos mantenían relaciones tanto con los cristianos mozárabes de Al-Andalus como con eclesiásticos del mundo franco. La presencia de Eterio de Osma en Asturias, lo mismo que el viaje de Jonás de Orleans son una prueba de ello. Igualmente lo son la correspondencia entre Elipando de Toledo y el abad Fidel, y los escritos de Beato de Liébana contra Elipando que se conocían en Córdoba en el siglo IX entre los mozárabes. Por otro lado será a finales del siglo VIII cuando Beato escriba su *Comentario al Apocalipsis*, utilizando obras semejantes de la época visigoda como la de Apringio de Beja y las del africano Ticonio de finales del siglo IV. Esta situación en la que la ideología religiosa va tomando un valor político la vemos expresada en el documento del año 812 donde se identifica a los cristianos con los astures.

En cuanto a la situación socioeconómica, varios testimonios nos muestran la perduración de organizaciones sociales indígenas. Castros

«basilicam in honore sancte Crucis miro opere construxit» (Gómez-Moreno, p. 615).

65. A. C. Floriano, *Diplomática española del periodo astur*, I, Oviedo, 1949, p. 121.

66. C. Blume, *Hymnodia Gotica*, Leipzig, 1897, p. 187: «tutorque nobis et patronus vernulus».

de Asturias estaban todavía habitados a finales del siglo VI y es posible que sobrevivieran hasta el siglo IX.⁶⁷ Por otra parte en las tres crónicas de la época de Alfonso III, al hablar del reinado de Aurelio, se nos dice que hubo una sublevación de siervos o libertos contra sus señores, sublevación que fue sofocada por el mismo rey, siendo sometidos los rebeldes a su antigua servidumbre. La *Crónica Albeldense* llama a los rebeldes *servi*,⁶⁸ la «rotense» les llama *seruilis orico*⁶⁹ y la «ovetense» *libertini*.⁷⁰ Se puede observar cómo se utilizan términos diferentes, pero que se refieren a un mismo contenido. *Servi* es la palabra vulgar para designar al campesinado dependiente, la expresión «origen servil» es más ambigua y se puede referir a *servi* o dependientes en un sentido amplio, mientras que *libertini* es un término más técnico, que está dentro de la tradición jurídica visigoda para personas en situación de dependencia hereditaria. Sin duda, con estas denominaciones y con la expresión de que fueron reducidos a su antigua servidumbre, se nos indica que se trataba de dependientes hereditarios que debían ser población campesina y no esclavos domésticos. Se explica así que su rebelión tuviera tanta importancia como para que interviniera el rey y fuera recogida en unas crónicas que sorprende en detalles. Creemos que se trataría de población campesina local que iba entrando en dependencia en los dominios agrarios de nobleza y de la Iglesia. Su rebelión tendría como objeto eludir esta dependencia que le era impuesta, y el hecho de que fuera sofocada por el rey fortalecería la base económica y social de lazos de dependencia propios de un estado feudal en formación.

Otra noticia referida a la época de Ramiro I pone de manifiesto las graves dificultades que atravesó este monarca para consolidarse en el trono. Estas dificultades fueron de orden político y también de orden más marcadamente social. Ramiro I desplegó una gran energía contra todos sus adversarios, miembros de la nobleza que le dispu-

67. J. Martínez Fernández, «Castro de Mohías: resultados de una investigación geocronológica», *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 73 (1971), pp. 3 ss.

68. «Eo regnante, servi dominis suis contradicentes, ejus industria capti in pristina sunt servitute reducti» (Gómez-Moreno, p. 602).

69. «Cujus tempore seruilis orico contra proprios dominos tyrannide surrexerunt. Sed regis industria superati in servitutem pristinam omnes sunt reducti» (Gómez-Moreno, p. 617).

70. «Cuius tempore libertini contra proprios dominos arma sumentes, tyrannice surrexerunt. Sed principis industria superati, in servitutem pristinam sunt omnes reducti» (Ubieta, p. 40).

taban el trono. La *Albeldense* nos informa que este rey tuvo que enfrentarse a unos *latrones*⁷¹ que podemos considerar como campesinos en rebelión, es decir, algo semejante a lo que había sucedido en la época de Aurelio, y, junto a ellos, fueron también perseguidos los magos que fueron condenados al fuego;⁷² estos magos serían practicantes de ritos indígenas no cristianos y cuya raíz hay que buscarla en la antigua organización de la sociedad.

4. LA IDEOLOGÍA DE LAS CRÓNICAS Y LOS MOZÁRABES DE AL-ANDALUS

Vamos a pasar ahora al estudio de las crónicas para poner de relieve los aspectos que demuestran la intención ideológica a que nos vemos referido al comienzo de este capítulo.

En primer lugar encontramos una identificación de los astures con los cristianos al comienzo del *Ordo Gotorum Obetensium regum* donde se narra el reinado de Pelayo. La victoria sobre los musulmanes en una batalla, a la que más tarde la *Crónica de Alfonso III* situará en Covadonga, daría la libertad al pueblo cristiano y contemporáneamente surgiría el reino de los astures por la divina providencia.⁷³ La identificación se repite en la misma pieza cuando al referirse a Alfonso I se dice que extendió el reino de los cristianos.⁷⁴ También Ordoño I ampliaría el reino de los cristianos con la ayuda de Dios.⁷⁵ En el reinado de su hijo, Alfonso III, creció la Iglesia y se amplió el reino;⁷⁶ así los destinos de la Iglesia se unen a los del reino astur. En estos pasajes de la *Crónica de Albelda* está clara la identificación de los astures con los cristianos y la expansión del reino astur con el crecimiento de la Iglesia.

Por otro lado, la continuidad entre el reino visigodo y el reino astur no está expresada directamente. Como señalaremos en el capi-

71. «Latrones oculos euellendo abstulit» (Gómez-Moreno, p. 603).

72. «Magicis per ignem sinem inposuit» (Gómez-Moreno, p. 603).

73. «Sicque ex tunc redditus est libertas populo xpistiano. [...] et asturorum regnum diuina prouidentia exoritur» (Gómez-Moreno, p. 601).

74. «et xpistianorum regnum extendit» (Gómez-Moreno, p. 602).

75. «Iste xpistianorum regnum cum Dei iubamine extendit» (Gómez-Moreno, p. 603).

76. «ejus tempore ecclesia crescit, et regnum ampliatur» (Gómez-Moreno, p. 604).

tulo siguiente, el que Pelayo fuera expulsado por Vitiza de Toledo sugiere un origen godo, pero su filiación del *dux* Favila veremos que es una interpolación al *Ordo gentis Gotorum* que aparece sólo en algunos manuscritos. La noticia referida a Alfonso II como restaurador del orden godo tanto en lo político como en lo religioso⁷⁷ apunta de una manera más explícita a una relación entre el reino astur y el godo, aunque se trate según el texto de una restauración. En este caso el lazo de unión con el reino de Toledo se debería a la acción de dicho rey. De todas formas en el *corpus Albeldense* sí hay una característica que conscientemente crea una continuidad entre ambos reinos. Se trata de la forma en que se hallan recogidas y conectadas las diferentes obras que forman este *corpus*. Como ha señalado Díaz y Díaz, se trataría de una obra histórica insertada en una historia universal al estilo del *Cronicón* isidoriano. Lo que nos interesa resaltar es que la historia del primitivo reino astur está insertada en una historia universal, pero a través del reino godo. Este aspecto se hace patente en varios casos: el que en los cómputos el año primero del reinado de Vamba sea un punto fijo y determinante de datación; la inclusión de la historia de los reyes godos después de la serie de reyes y emperadores romanos, con el título de «serie de la gente de los godos», y, finalmente, el título «serie de los reyes godos de Oviedo» que lleva la historia de los reyes astures. Así se hace explícita la continuidad política entre el reino godo y el asturiano. A pesar de esta continuidad hay contradicciones entre unas piezas y otras. En el *Ordo gentis Gotorum* se narra la rebelión de los astures contra los visigodos en la época de Sisebuto,⁷⁸ mientras que en el *Ordo Gotorum Obetensium regum* son los astures los protagonistas cristianos de la lucha contra los musulmanes. Al reunir estas piezas de origen diverso con la intención de marcar una continuidad entre godos y astures era imposible no incurrir en estas contradicciones.

Como señalaremos al tratar de la sucesión al trono en el reino astur, la *Crónica de Alfonso III* acentúa la intención de continuidad entre los godos y los astures, pero las evidencias proporcionadas por la tradición local desbordaron a los redactores en la consecución de sus objetivos. Los investigadores están de acuerdo al afirmar que el

77. «Omneque gotorum ordinem sicuti Toletum fuerat, tam in ecclesia quam in palatio in Obeto cuncta statuit» (Gómez-Moreno, p. 602).

78. *ES*, XIII, p. 448.

título de la *Crónica* en sus dos versiones indica una continuidad declarada entre los reyes visigodos y los asturianos. La estructura de la *Crónica*, que comprende desde el reinado de Vamba hasta el final del de Ordoño I, no constituye un conjunto de piezas sueltas como el *corpus Albeldense*, sino que presenta el relato historiográfico de manera continua y homogénea, aunque obviamente las fuentes en las que se basa sean de origen diverso.

La *Crónica* se inicia con el reinado de Vamba, lo que nos vuelve a hacer pensar en la importancia del comienzo de este reinado, según hemos señalado al estudiar los cómputos. También hay que tener en cuenta motivos de tipo historiográfico o cronístico para que la narración se abra con este rey. Un hecho importante es que, al resumir la *Historia Wambae* de Julián de Toledo, se hable de las frecuentes rebeliones de los astures y vascones,⁷⁹ mientras que el historiador de Vamba sólo señala la revuelta de los vascones. La continuidad entre el reino godo y el astur se ve así contradicha por la mención de estas revueltas, como en la *Crónica Albeldense* cuando se alude a las revueltas de la época de Sisebuto, aunque su sumisión por Vamba presentaría a estos pueblos como pretendidamente dentro del dominio efectivo de Toledo.

La intención de prolongar la historia del reino godo en el astur se hace más patente en la redacción «ovetense», para la cual serían los godos de linaje regio refugiados en Asturias los que elegirían como rey al godo Pelayo también de linaje regio. Alfonso I descendería, según esta versión, de Leovigildo y Recaredo. Por el contrario, en la versión «rotense» son los astures los que eligen a Pelayo como rey, aunque el padre de Alfonso I es de ascendencia regia, sin precisar qué reyes fueron sus antepasados. Esta cuestión ha sido resumida por Menéndez Pidal en el pasaje que hemos reproducido más arriba. También nosotros trataremos de estos problemas con detalle en el capítulo dedicado a la sucesión al trono en el reino astur, donde pondremos de manifiesto las contradicciones entre la tradición «local» y la interpretación «progótica».

Las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III* coinciden en señalar la ascendencia regia visigoda del linaje paterno de Alfonso III. Se trataba, por consiguiente, de presentar a este monarca como here-

79. Rotense: «Astores et uascones crebro reuelantes plures uices et domuit» (Gómez-Moreno, p. 609). Ovetense: «Astores et Vascones crebro rebellantes edomuit et suo imperio subiugauit» (Ubieto, p. 22).

dero directo de los reyes godos. Si se tiene en cuenta que en estos momentos la monarquía asturiana se había convertido en hereditaria y patrilineal, se puede comprender que los redactores de esta *Crónica* proyectaban al pasado visigótico las realidades históricas de su tiempo. En la historiografía posterior se acentuaría aún más esta tendencia y así, por ejemplo, en la *Historia Silense* se dará el título de rey a Fruela, el hermano de Alfonso I, al que se consideraba la cabeza del linaje paterno de la dinastía astur-leonesa.⁸⁰

La influencia de la *Crónica Profética* sobre la *Crónica de Alfonso III* ha sido señalada por todos los investigadores. Se pueden citar varios pasajes en que se reproducen en esta *Crónica* fragmentos de la *Profética*. Como ya se ha expuesto, la *Crónica Profética* se escribió en el año 883 anunciando la restauración del reino godo y de la Iglesia, que sería llevada a cabo por Alfonso III del que se predecía que reinaría en un tiempo muy cercano en toda España.⁸¹ El año 170 del dominio musulmán empezaría el día tercero de los Idus de noviembre del año 883 que marcaría el comienzo de la realización de la profecía. Se puede repetir que precisamente la *Crónica de Albeld* se terminó de escribir en el mes de noviembre del año 883 y que los cómputos existentes en el *corpus Albeldense* fueron ajustados a este año.

En la *Crónica de Alfonso III*, la *Crónica Profética* fue utilizada en los pasajes que se refieren a la invasión musulmana y a la batalla de Covadonga. La utilización de la *Profética* en estos dos hechos, a los que la *Crónica de Alfonso III* da una gran trascendencia histórica, nos parece significativa. La causa de la conquista musulmana es atribuida por la *Crónica Profética* a los pecados de los godos y al abandono de Dios y de los preceptos divinos. Por esta razón Dios había abandonado a los godos: «Porque no hicieron una penitencia digna por sus pecados y porque abandonaron los preceptos del Señor y las instituciones de los sagrados cánones, los abandonó el Señor para que no poseyeran una tierra deseable».⁸² En la *Crónica de Alfonso III*

80. *Historia Silense*, ed. Pérez de Urbel y González Ruiz-Zorrilla, Madrid, 1959, pp. 141 s.

81. «Etiam et multorum xpistianorum reuelationibus atque ostensionibus hic princeps noster gloriosus dominus Adefonsus proximior tempore in omni Spanie predicetur regnaturus» (Gómez-Moreno, p. 623).

82. «Quia non fuit in illis pro suis delictis digna penitentia. Et quia derelinquerunt precepta Domini et sacrorum canonum instituta. Derelinquid illos Dominus ne possiderent desideruilem terram» (Gómez-Moreno, p. 625).

esta situación va referida a los reinados de Vitiza y de Rodrigo. Vitiza disolvió los concilios e hizo caso omiso de los cánones. La *Crónica* en sus dos versiones alude a las esposas y concubinas que tuvo este rey y a los matrimonios que impuso a los clérigos, desarrollando un tema que aparece por primera vez en la *Crónica de Moissac*. Estos crímenes serían la causa de que pereciera España. Termina con la frase: porque los reyes y sacerdotes abandonaron a Dios los ejércitos de España, o de los godos según la «ovetense», perecieron bajo la espada de los sarracenos.⁸³ Cuando, según la «rotense», Fruela I prohibió los matrimonios de los clérigos, se indica que se observaron las decisiones canónicas y que creció la Iglesia.⁸⁴ Al referirse a la invasión musulmana durante el reinado de Rodrigo, atribuye la derrota de éste a que los godos habían abandonado al Señor, para no servirle en justicia y verdad, y fueron abandonados por el Señor para que no habitaran una tierra deseable.⁸⁵ Acerca del fin de Rodrigo, la *Crónica Profética* dice que «sobre el rey Rodrigo no se sabe nada de a causa de su muerte hasta el día de hoy».⁸⁶ La *Crónica de Alfonso III* también afirma que nada se sabe de cierto sobre su muerte o sobre la causa de ella.⁸⁷ Otra noticia sobre la conquista que aparece en la *Profética* y que se repite en la redacción «rotense» de la *Crónica*

83. Rotense: «Concilia dissolvit. Canones sigillavit. Huxores et concubinas plurimas accepit. Et ne aduersus eum concilium fieret episcopis presbiteris seu diaconibus huxores abere precepit. Istut namque Spanie causa pereundi fuit. [...] et quia reges et sacerdotes Domino dereliquerunt ita cuncta agmina Spanie perierunt» (Gómez-Moreno, p. 611). Ovetense: «cum uxoribus et concubinis plurimis se inquinavit: et ne aduersus eum censura ecclesiastica consurgeret, concilia dissolvit, canones obseravit, omnemque religionis ordinem deprauavit. Episcopis, presbyteris et diaconibus uxores habere precepit. Istud quidem scelus Yspanie causa pereundi fuit. Et quia reges et sacerdotes legem Domini dereliquerunt, omnia agmina Gothorum Sarracenorum gladio perierunt» (Ubieto, p. 26).

84. «Unde canonicam obserbantes sententiam magna iam creuit ecclesiam» (Gómez-Moreno, p. 616).

85. Rotense: «Et quia dereliquerunt Dominum ne seruirent ei in iustitia et ueritatem derelicti sunt a Domino ne auitarent terram desiderauilem» (Gómez-Moreno, p. 612).

86. «De rege quidem Ruderico nulla causa interitus ejus cognita manet usque in odiurnum diem» (Gómez-Moreno, p. 625).

87. Rotense: «De Ruderico uero rege cuius jam mentionem fecimus non certum cognouimus interitum ejus» (Gómez-Moreno, p. 612). Ovetense: «De Ruderico uero rege nulli cognita manet causa interitus ejus» (Ubieto, p. 28). Sin embargo, añade la *Crónica de Alfonso III* en sus dos versiones, que en la época de este rey se descubrió en Visco una tumba con un epitafio en el que decía «Aquí yace Rodrigo el último rey de los godos».

de Alfonso III, es la que se refiere a Toledo, ciudad vencedora de todas las gentes y después vencida y sometida a los ismaelitas.⁸⁸ Igualmente la fecha de la invasión musulmana que habría tenido lugar el día 3 de los Idus de noviembre de la era 752 = año 714, aparece primero en la *Crónica Profética* y después se repite en la redacción «rotense».⁸⁹

En la narración de la batalla de Covadonga en la *Crónica de Alfonso III*, se utilizaron la *Crónica Profética* y diversos pasajes bíblicos con el fin de dar a este acontecimiento un relieve religioso y político de restauración frente a los musulmanes. Se pueden constatar reproducciones literales de la *Crónica Profética*. Así, cuando el obispo Oppas se dirige a Pelayo, le recuerda cómo España se hallaba antes bajo el dominio de los godos,⁹⁰ palabras que reproducen la expresión de la *Profética* de que la tierra de Gog era España bajo el dominio godo.⁹¹ Pelayo en una de sus respuestas a Oppas utiliza una frase de la *Profética*: «Nuestra esperanza es Cristo».⁹² Y la versión «rotense» haciendo un resumen del reinado de Pelayo, vuelve a usar una expresión de la *Profética*: «y cuanto crecía la dignidad del nombre Cristo, tanto disminuía la insolente calamidad de los caldeos».⁹³ To el pasaje sobre Covadonga está impregnado por un sentido profético

88. *Crónica Profética*: «Urbs quoque Tolerana cunctarumque gentium uictrix ismaeliticis triumphis uicta subcumbuit eisque subiecte deseruit» (Gómez-Moreno, p. 625). Rotense: «Urbs quoque Tolerana cunctarum gentium uictris ismaeliticis triumphis uicta subcubuit et eis subjugata deseruit» (Gómez-Moreno, p. 612). Otra frase más referida a la conquista de España y que se repite en la *Crónica de Alfonso III* es *Crónica Profética*: «Arabes tamen regionem simul cum regno possessam» (Gómez-Moreno, p. 625). Rotense: «Araues tamen regionem simul et regno presso» (Gómez-Moreno, p. 612). Ovetense: «Arabes autem, patria simul cum regno oppresso» (Ubierto, p. 28).

89. *Crónica Profética*: «Ruderico regnante gotis Spanie anno regni sui tertio ingressi sunt sarraceni in Spania die III idus nouembris era DCCLII» (Gómez-Moreno, p. 625). Rotense: «Sed redeamus ad illum tempus quo sarraceni Spaniam sunt adgressi, III idus nouembris era DCCLII» (Gómez-Moreno, p. 612).

90. Rotense: «sub regimine Gotorum» (Gómez-Moreno, p. 614). Ovetense: «sub uno regimine Gothorum» (Ubierto, p. 32).

91. *Crónica Profética*: «Terra quidem Gog Spania designatur sub regimine gotorum» (Gómez-Moreno, p. 623).

92. Rotense: «Spes nostra Christus est» (Gómez-Moreno, p. 614). *Crónica Profética*: «Spes nostra Xpistus est» (Gómez-Moreno, p. 623).

93. Rotense: «et quantum crescebat Xpisti nominis dignitas tantum tabescebat caldeorum ludibriosa calamitas» (Gómez-Moreno, p. 615). *Crónica Profética*: «Et quantum perlicet Xpisti nominis dignitas tantum inimicorum tabescit lidibriosa calamitas» (Gómez-Moreno, p. 623).

muy en relación con lo que pretendía la *Crónica Profética* del 883. Pero, mientras que en esta *Crónica* la restauración del reino godo se presenta como un hecho inminente pero todavía futuro, en la *Crónica de Alfonso III* la victoria de Covadonga es el cumplimiento de la profecía. En el diálogo entre Oppas y Pelayo se debaten las cuestiones que forman la estructura argumental de la *Crónica Profética*. Oppas quiere convencer a Pelayo de que abandone su postura rebelde y pacte con los musulmanes, recordándole cómo el ejército de los godos había sido derrotado por los ismaelitas.⁹⁴ Pelayo le responde con una imagen sobre la decadencia y recuperación de la Iglesia, citando en la «rotense» la comparación con el grano de mostaza del Evangelio según San Mateo y en la «ovetense» haciendo a la Iglesia semejante a la luna en su ciclo de ocaso y plenitud.⁹⁵ En el parlamento de Pelayo, el pequeño monte en el que éste se halla refugiado se convertirá en la salvación de España y en la recuperación del ejército y la gente de los godos, cumpliéndose en los que resisten sin pactar con los árabes la profecía de David, en la que se anuncia que les castigará por sus pecados pero que no apartará de ellos su misericordia. En la «ovetense» se añade que esperan que esta misericordia lleve a la recuperación de la Iglesia, de la gente y del reino.⁹⁶ Una vez

94. *Crónica de Alfonso III*. Rotense: «Puto te non latere confrater et fili qualiter omni Spania dudum in uno ordine sub regimine gotorum esset ordinata pre ceteris terris doctrina atque scientia rutilaret. Et quum ut supra dixi omnis exercitus gotorum esset congregatus, ismaelitarum non ualuit sustinere impetum, quanto magis tu in isto montis cacumine defendere te poteris? quod mihi difficile uidetur. Immo audi consilium meum et ab hac uoluntate animum reuoca ut multis uonis utaris, et consortia caldeorum fruaris» (Gómez-Moreno, p. 614). Ovetense: «Scio te non latere, frater, qualiter omnis Yspania dudum sub uno regimine Gothorum esset constituta, et omnis Yspanie exercitus in uno fuisset congregatus, ismaelitarum non ualuit sustinere impetum; quanto magis tu in isto montis foramine te defendere poteris? Imo audi consilium meum, et ab hac uoluntate animum reuoca ut multis bonis fruaris, et in pace Arabum omnibus, quae tua fuerunt, utaris» (Ubieto, p. 32).

95. Rotense: «Ad hec Pelagius respondit. Non legisti in scripturis diuinis quia ecclesia Domini ad granum sinapis deuenitur et inde rursus per Domini misericordiam in magis erigitur?» (Gómez-Moreno, p. 614). Ovetense: «sed tu non nosti quia ecclesia Domini lunae comparatur, quae et defectum patitur et rursus per tempus ad pristinam plenitudinem reuertitur?» (Ubieto, p. 32).

96. Rotense: «Pelagius dixit. Spes nostra Xpistus est quod per istum modicum monticulum quem conspicias sit Spanie salus et gotorum gentis exercitus reparatus. Confido enim quod promissio Domini impleatur in nobis quod dictum est per David. Uisitauo in uirga iniquitates eorum et in flagellis peccatorum. Misericordiam autem meam non aberam ab eis. Et nunc ego fidens in misericordia Ihu Xpisti hanc multitudinem despicio et minime peritescio. Prelum ergo quam tu minas nobis habemus aduocatam apud Patrem Domi-

conseguida la victoria sobre los musulmanes, la *Crónica* afirma que se puebla la patria y que se restaura la Iglesia.⁹⁷ El relato de la batalla de Covadonga y los episodios que la siguen tienen, como vemos, un marcado carácter profético con utilización de comparaciones bíblicas. Díaz y Díaz ha llamado la atención sobre la similitud de la visión de Dios por Moisés en el Horeb y parte del diálogo de Oppas con Pelayo en la «rotense», así como la evocación explícita del paso del Mar Rojo por los israelitas y la presentación del nuevo reino como un pueblo elegido y liberado por Dios. Díaz y Díaz piensa que esta cuestión es verdaderamente significativa.⁹⁸ Estamos de acuerdo con él en que estos pasajes tienen una importante significación.

Comparando la *Crónica Profética* y el relato de la batalla de Covadonga, se puede llegar a ciertas conclusiones sobre lo que pretendían los redactores de la *Crónica de Alfonso III*. En la *Crónica Profética* los godos, identificados con Gog, serán dominados por Ismael, los musulmanes, a causa de sus pecados, pero después de un tiempo, 170 años, recobrarán su libertad y lograrán vencer a Ismael con la ayuda divina, lo que llevaría consigo la restauración del reingodo y la salvación de la Iglesia. Este es el argumento que subyace en la narración de la batalla de Covadonga, con sus antecedentes y conclusión. Los pecados de los reyes, de los sacerdotes y de los godos en general, durante los reinados de Vitiza y de Rodrigo, llevarían como castigo la invasión musulmana; sin embargo, poco después en Covadonga se restauraría el ejército de los godos, la Iglesia, la gente y el reino. Tendríamos así que la profecía anunciada para que se cumpliera en el 883/884 se ha realizado ya más de un siglo y medio antes. Según esto, en la batalla de Covadonga se cumplieron todos

num Ihsu Xpistum qui ab istis paucis potens est liberare nos» (Gómez-Moreno, p. 614). Ovetense: «Confidimus enim in Domini misericordia quod ab isto modico monticulo, quem conspicias, sit Yspanie salus et Gothorum gentis exercitus reparandus, ut in nobis compleatur ille propheticus sermo qui dicit: Visitabo in uirga iniquitates eorum, et in flagellis peccata eorum: misericordiam autem meam non auferam ab eis. Igitur etsi sententiam severitatis per meritum excepimus, eius misericordiam in recuperatione ecclesiae seu gentis et regni uenturam expectamus; unde hanc multitudinem paganorum spernimus et minime pertimescimus» (Ubieto, p. 32).

97. Rotense: «Tunc populatur patria restauratur ecclesia» (Gómez-Moreno, p. 615). Ovetense: «Tunc demum fidelium adgregantur agmina, populantur patriae, restaurantur ecclesiae» (Ubieto, p. 34).

98. M. C. Díaz y Díaz, «La historiografía hispana...», loc. cit., p. 332, nota 52.

los acontecimientos anunciados en la *Crónica Profética*. Se comprenden de esta forma las diferencias entre la *Crónica Albeldense* y la *Crónica de Alfonso III*. En aquella la batalla de Covadonga significaría el origen del reino astur y la libertad del pueblo cristiano identificado con los astures; en ésta la restauración del ejército godu, de la gente, de la Iglesia y del reino sería llevada a cabo por los godos refugiados en Asturias. Se puede entender asimismo que la *Crónica Albeldense* finalice con la alusión al cumplimiento de la profecía al ser terminada en noviembre del 883, mientras que en la *Crónica de Alfonso III* no es necesario mencionar esta fecha porque la profecía ya había sido cumplida en Covadonga. De aquí también que en la *Crónica de Alfonso III* se transcriban pasajes literales de la *Crónica Profética*, cosa que no sucede en la *Crónica Albeldense*. Por consiguiente, la *Crónica de Alfonso III* constituye en estos fragmentos un relato de tipo hagiográfico y profético —aunque ya cumplido—, y onvierte a los cristianos vencedores en godos y al reino astur de Pelayo en la restauración del reino godu.

Otra cuestión importante que aparece tanto en la *Profética* como en la *Crónica de Alfonso III* es la que se refiere a los pactos entre la nobleza visigoda y los musulmanes. Ya hemos visto que en un fragmento de la *Profética* se exponía la situación de los godos que habían permanecido en territorio musulmán con una alusión expresa a los pactos y a la organización de los visigodos para el cumplimiento de ellos, que suponía estar sometidos a una tributación. Ya el *Anónimo Mozárabe del 754* cita el pacto de Teodemiro y habla de los pactos que Mūsā hizo en la región de Toledo con una intervención equívoca de Oppas, hermano de Vitiza. Este personaje es uno de los protagonistas en el episodio de Covadonga, y el encargado de llevar a cabo una negociación con Pelayo para que pacte y se someta a los musulmanes. En el diálogo reproducido en la *Crónica de Alfonso III*, el obispo Oppas promete a Pelayo el disfrute de sus bienes si consiente en pactar con los árabes.⁹⁹ En la redacción «ovetense», Pelayo se niega a hacer una alianza con los árabes y a someterse a su

99. Rotense: «Immo audi consilium meum et ab hac uoluntate animum reuoca ut multis uonis utaris, et consortia caldeorum fruaris» (Gómez-Moreno, p. 614). Ovetense: «Imo audi consilium meum, et ab hac uoluntate animum reuoca ut multis bonis fruaris, et in pace Arabum omnibus, quae tua fuerunt, utaris» (Ubieto, p. 32).

dominio.¹⁰⁰ Finalmente, el obispo da a los musulmanes la orden de atacar, ya que si no era con la espada no podían hacer ningún pacto de paz con Pelayo.¹⁰¹

En la segunda mitad del siglo IX, la situación de los descendientes de la antigua población cristiana sometida a los árabes había sufrido una importante evolución. Muchos de los grandes propietarios hicieron pactos efectivamente para conservar sus tierras en calidad de tributarios de los musulmanes, pero después de siglo y medio gran parte de la nobleza territorial goda había aceptado el islamismo y enlazado con familias árabes. En la obra de Guichard,¹⁰² encontramos varios ejemplos de familias musulmanas poseedoras de grandes patrimonios que en su origen habían pertenecido a familias de la nobleza goda. Estos patrimonios de los linajes indígenas habían pasado a los musulmanes bien por matrimonios mixtos, bien por confiscaciones con «el propósito de eliminar o debilitar a las familias indígenas demasiado poderosas, sobre todo a aquellas que no se habían convertido al Islam».¹⁰³ En una de estas situaciones se encontrarían los descendientes de Sara la Goda, los Banū Ḥaŷŷāy de Sevilla, y los Banū Jaŷŷāb que descendían de una hija de Teodemiro.¹⁰⁴

La actitud hostil hacia los pactos que se encuentra en la *Crónica de Alfonso III* habría que situarla en los medios mozárabes del siglo IX. Para comprender esto es necesario considerar el problema de la asimilación de las poblaciones integradas en el mundo islámico. Una de las grandes dificultades con la que tuvieron que enfrentarse los califas omeyas fue la provocada por las diferencias existentes entre musulmanes árabes y no árabes, lo que daría lugar a varias alternativas políticas. Uno de los primeros pasos importantes para una asimilación se dio en la actitud hacia los bereberes convertidos al Islam, que no sólo fueron tratados igual que los árabes, sino que

100. «Nec Arabum amicitii sociabor, nec me eorum imperio subiciam» (Ubieta, p. 32).

101. Rotense: «Nisi per gladii uindicta non habetis cum eo pacis federa» (Gómez-Moreno, p. 614). Ovetense: «Nisi per gladii uindictam, non habebitis cum eo pacis foedera» (Ubieta, p. 32).

102. P. Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, 1976.

103. Ibid., pp. 196 s.

104. Véase, para esto, P. Guichard, *ibid.*, pp. 187-197. A pesar de su preeminencia económica, debida en gran parte a su ascendencia visigoda por línea materna, estos linajes se consideraban árabes y actuaban como tales, según dice Guichard.

fueron también reclutados dentro del ejército con el mismo estipendio. Se comprende así la importancia de los bereberes en la conquista del reino godo.¹⁰⁶ Walid I (705-715) y sus gobernadores querían luego rescindir estos acuerdos y prohibir posteriores asimilaciones entre los árabes y los bereberes, lo que llevaría a un estado de revuelta que fue impedida por 'Umar II (717-720), que reafirmó la política de no discriminación.¹⁰⁶ La actitud de 'Umar II en su breve reinado fue la de un intento de asimilación completa de las poblaciones musulmanas no árabes. En su célebre edicto del 719 se proclamaba la igualdad en los estipendios militares para todos los musulmanes, árabes o no, y que todos los convertidos al Islam pagaran los mismos impuestos que los árabes en ocupaciones semejantes.¹⁰⁷ La política contraria a la de 'Umar II, llevada a cabo por sus sucesores, daría ocasión a revueltas en el último período del Califato Omeya de Damasco, y una de las más importantes sería la de los bereberes del norte de África en el 739/740 que se extendería a la Península.¹⁰⁸

En el emirato omeya de España parece que se siguió una política de asimilación e igualdad de los musulmanes, aunque no se lograra plenamente hasta época muy posterior. La recepción en Al-Andalus de la doctrina malequí pudo facilitar de una manera teórica la igualdad entre todos los musulmanes. La doctrina de los malequíes defendía en efecto esta igualdad, sin que hubiera predominio de los árabes sobre los habitantes de los países conquistados y convertidos al Islam. En la práctica, la igualdad contribuía a crear una separación entre los musulmanes y los dhimmíes. Sabemos que esto fue un fenómeno general en el mundo islámico y que se reflejó en medidas fiscales más gravosas contra los no musulmanes. Ya en la época del califa 'Umar II, que siguió una política de no discriminación entre los musulmanes, los no convertidos al Islam vieron doblado el impuesto de capitación en algunas regiones del Imperio Omeya.¹⁰⁹ En el Califato Abásida, cuando Mutawakkil (847-861) hizo una política discriminatoria para los no musulmanes en el sentido de impedirles el acceso a la administración y les puso nuevos impuestos, se produjeron insurrecciones

105. M. A. Shaban, *Islamic History. A. D. 600-750 (A. H. 132). A New Interpretation*, Cambridge, 1971, p. 122.

106. *Ibid.*, p. 134.

107. *Ibid.*

108. *Ibid.*, p. 150.

109. R. Mantran, *L'expansion musulmane (VII^e-XI^e siècles)*, París, 1969, p. 143. La noticia que da Mantran probablemente se refiere a Siria.

en Siria.¹¹⁰ En Al-Andalus, los mozárabes descendían de la población visigoda que había hecho pactos con los musulmanes, y eran también conocidos por el nombre de *mu'abhiún*, es decir, los que han realizado un pacto.¹¹¹ Conservaban su religión y pagaban un tributo que se encargaban de recaudar miembros de sus comunidades que recibían el nombre de *comites*. Al aumentar el número de muladíes con las conversiones al Islam e ir teniendo los no árabes un rango semejante a los árabes, basado en la práctica de la religión musulmana y reforzado por las influencias de la escuela malequí que se adoptó en el norte de África y en Al-Andalus desde los primeros tiempos del emirato omeya, la situación de los mozárabes fue empeorando. En el siglo ix hubo revueltas de importancia en aquellas regiones donde la población mozárabe era numerosa, como en Toledo. Los impuestos sobre los cristianos aumentaron y fueron apartados de la administración por Muhammad I. Las tensiones sociales crecieron, exteriorizándose por un enfrentamiento mayor contra los musulmanes y una hostilidad abierta contra los representantes de sus propias comunidades, como los *comites* encargados de cobrar los tributos y los obispos que no querían enfrentarse con el poder civil musulmán. Esta es la situación que conocemos a través de los testimonios de los mozárabes de Córdoba, Eulogio, Álvaro y Samson, en la época de 'Abd al-Rahman II (822-852) y de Muhammad I (852-886). Se iría así hacia una radicalización que terminaría con ejecuciones de cristianos durante estos reinados, cristianos que serían conocidos como los mártires de Córdoba. En las obras de los autores citados arriba hay una crítica severa de varios mozárabes, entre ellos un *exactor* de nombre Gómez, otro *comes* llamado Servando que cobró un impuesto extraordinario, y el obispo de Málaga Hostegesis que, al parecer, facilitó los registros de los cristianos a los recaudadores de impuestos. El obispo de Córdoba y luego metropolitano de la Bética, Recafredo, tampoco sale bien parado por su oposición a la actitud de los mártires voluntarios. El tema de los impuestos cada vez mayores para los cristianos y para las iglesias se repite en las obras de los mozárabes cordobeses. Eulogio es uno de los más conocidos de ellos y una de nuestras fuentes principales. Su vida es muy significativa. Parte de su familia se dedicaba al comercio de

110. M. A. Shaban, *Islamic History. A New Interpretation* 2. A. D. 750-1055 (A. H. 132-448), Cambridge, 1976, p. 73.

111. R. Mantran, *op. cit.*, p. 195.

larga distancia en el imperio franco y él mismo viajó al norte de la Península donde tuvo contactos con obispos y abades, y de donde volvió a Córdoba con diversos escritos entre los que figuraba una vida de Mahoma adversa a la figura del profeta. En Córdoba se distinguió por sus críticas al Islam y fue condenado a muerte. Había sido elegido por los mozárabes de Toledo como arzobispo suyo, aunque no llegó a serlo. Sus restos, al parecer, fueron trasladados en enero del 884 al reino astur-leonés por el presbítero toledano Dulcidio que había sido enviado para hacer la paz con el emir de Córdoba en septiembre del 883 por Alfonso III.¹¹²

Se puede observar en la actitud de los mozárabes radicales una resistencia a la situación nacida de los pactos establecidos cuando la conquista. La crítica va dirigida contra los miembros de las comunidades mozárabes encargadas del cumplimiento de los pactos como podían ser los *comites* y los obispos. Álvaro ataca al obispo Saulo de Córdoba por su consagración simoníaca obtenida gracias al soborno de funcionarios de la corte con dinero procedente de la iglesia, y le acusa de no respetar las instituciones y normas canónicas en su actividad eclesiástica.¹¹³ Por otro lado, se encuentra también una nostalgia del reino godo. Así Eulogio escribe que la Iglesia no debe de ser conservada en beneficio de la gente impía a cuyo poder ha pasado el cetro de Hispania por nuestra maldad después de la ruina y destrucción del reino de los godos, cuando la Iglesia crecía en el felicísimo cultivo de la fe cristiana, florecía en la dignidad de los venerables sacerdotes y relucía en la admirable construcción de las iglesias.¹¹⁴ Para Eulogio conservar la Iglesia en beneficio de los

112. Los datos sobre los mozárabes en el siglo IX pueden verse en el libro de Simonet, aunque hay que tener en cuenta que este autor adopta una actitud demasiado apologética y patriótica. Los textos de Álvaro, Eulogio y Samson son ahora accesibles en I. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*. La noticia sobre la traslación de los restos de san Eulogio y santa Leocricia, según el texto del *Breviario de la Iglesia de Oviedo*, se encuentra en *España Sagrada*, X, pp. 466 ss., y de aquí ha sido tomada por Simonet, Barrau-Dihigo y otros autores. Los movimientos de rebelión en Al-Andalus frente a los emires de Córdoba fueron frecuentes y de diverso origen. Cristalizarían finalmente en torno a la figura del muladí ibn Hafsún, que en 898 se convirtió al cristianismo y encontró un fuerte apoyo en la población mozárabe y muladí. P. Guichard (op. cit., pp. 373 ss.) ha señalado la complejidad de estos movimientos y sus relaciones con otras revueltas de origen bereber o árabe.

113. Albar., *Epistola Albari Saulo episcopo directa*, en I. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, I, pp. 224 ss.

114. Eulogio, *Memoriale Sanctorum*, I, 30, en I. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, II, p. 392.

musulmanes sería mantener los pactos y aceptar los aumentos en los tributos. Estos rasgos que se encuentran en la literatura mozárabe del siglo IX aparecen también como rasgos fundamentales en la historiografía de la época de Alfonso III.

5. EL REINO ASTUR SUCESOR DEL REINO GODO DE TOLEDO

En la *Crónica de Alfonso III*, la caída del reino goda está explicada por los pecados de los reyes y de los sacerdotes. Oppas en Covadonga es el prototipo del obispo que ha pactado con los musulmanes y propone a Pelayo que acepte los pactos para conservar sus bienes. Esta actitud es semejante a la de los obispos mozárabes de Al-Andalus que, en cumplimiento de los pactos, facilitaban la acción tributaria de los musulmanes sobre los cristianos y se oponían al movimiento de los mártires voluntarios. Los cristianos o mozárabes de Al-Andalus se negaban a aceptar el dominio musulmán, añoraban el reino goda cuando la Iglesia prosperaba, como en el caso de Eulogio, o pensaban en una restauración de este reino como se ve en la *Crónica Profética*. Pelayo es el ideal del goda que no acepta los pactos, se enfrenta a los musulmanes por las armas y, protegido por Dios, obtiene una victoria y restaura el reino goda y la Iglesia de Cristo. La figura de Oppas resulta así no sólo simbólica sino altamente significativa. Es el gran traidor perteneciente al rango más elevado del clero y un miembro de la familia de Vitiza. La actividad de Oppas a favor de los árabes está de acuerdo con la realidad histórica según el *Anónimo Mozárabe del 754* que dice que era hijo de Egica y no alude a su condición de obispo.¹¹⁵ La *Crónica de Alfonso III* lo hace hijo de Vitiza y obispo de Toledo en la «rotense», y de Sevilla en la «ovetense». Sabemos que fue obispo de Sevilla porque su nombre aparece en las nóminas de esta diócesis.¹¹⁶ El hecho de que se le cite como hijo de Vitiza, sin serlo, en la *Crónica de Alfonso III* le convertía en uno de los protagonistas de la venida de los musulmanes a España y también en uno de los grandes beneficiados por los pactos. Vemos así que Oppas, personaje histórico real, obispo de Sevilla y hermano de Vitiza, se transforma en la

115. *MGH Chronica Minora*, II, p. 353.

116. Esta cuestión se halla tratada y aclarada por I. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, I, p. xvii, nota 10.

Crónica de Alfonso III en una figura en la que se reúnen todos los crímenes por los que el reino godo cayó, y su actitud de defender los pactos con los musulmanes le asemeja a la mayor parte de los obispos de Al-Andalus a mediados del siglo IX. La interpretación de la caída del reino godo, con la consiguiente degradación de la Iglesia y su restauración en Covadonga, se convierte en una proyección de los anhelos de un sector del clero mozárabe más intransigente y cuya vida entre los musulmanes se hacía cada vez más difícil. El cumplimiento de estos anhelos se podía realizar mediante profecías que anunciaban la inminente destrucción de los musulmanes y el triunfo de los godos conforme se expresa en la *Crónica Profética*, o bien, como en la *Crónica de Alfonso III*, considerando ya restaurado el reino godo con Pelayo, convirtiendo a los astures en godos y uniendo a todo ello la restauración de la Iglesia. Con la presencia de Oppas, Asturias se transforma en Toledo.¹¹⁷ La «ovetense» dice que los refugiados en Asturias eran los godos de linaje regio entre los cuales estaba Pelayo. Se pone énfasis en las ascendencias godas regias por línea paterna de los antepasados de Alfonso III.

Vista esta tendencia de origen mozárabe o godo a convertir a Asturias en la patria de los godos defensores de la Iglesia, creemos que otros datos recogidos en la historiografía de la época de Alfonso III han sido producto también de una interpretación ideológica que, a su vez, sirvió para determinados fines políticos. La noticia de la *Crónica de Alfonso III* de las incursiones de Alfonso I por amplísimos territorios de la cuenca del Duero y del alto Ebro con la toma de numerosas ciudades y fortalezas, el exterminio de los musulmanes y el traslado de la población cristiana al pequeño reino de Asturias, nos parece un desarrollo fabuloso de unos hechos que debieron de ajustarse más a lo que narra la *Crónica Albeldense*. Sabemos que la desaparición de guarniciones musulmanas se debió a los conflictos entre bereberes y árabes y no a su exterminio por el rey astur. La población que habitaba estas regiones dejó de pagar tributo a los musulmanes y, por lo que conocemos, no se interrumpió en ellas la vida, aunque estuvieran fuera del dominio político de Córdoba y no hubieran sido incorporadas todavía al reino astur. Se acudió a la ficción de que esta población había sido trasladada a Asturias por

117. Díaz y Díaz ha señalado la posibilidad de que se sitúen en Asturias hechos ocurridos en Toledo, relacionados con esta presencia de Oppas, «La historiografía hispana...», loc. cit., pp. 332 s.

Alfonso I a mediados del siglo VIII, en un momento como la segunda mitad del siglo IX en que con Ordoño I y sobre todo con su sucesor Alfonso III el reino asturiano extendió su poder político por estas regiones que habían sido saqueadas y habían quedado supuestamente desiertas más de cien años antes. El dominio de León, Astorga, Tuy y Amaya por parte de Ordoño I es significativo según está relatado en la *Crónica de Alfonso III* en sus dos versiones. En la «rotense» se dice que estas ciudades desiertas desde antiguo fueron fortificadas y habitadas por una población que en parte procedía del reino astur y en parte de *Spania*, es decir, de Al-Andalus.¹¹⁸ En la «ovetense» se precisa que los musulmanes habían sido arrojados de estas ciudades por Alfonso I.¹¹⁹ Queremos recordar que León estaba habitada en la época de Ramiro I, años antes de que fuera poblada y fortificada por un monarca asturiano. El dominio político o «repoblación» del valle del Duero significaba la fusión de elementos godos de diversa procedencia, en primer lugar los antiguos habitantes de los Campos Góticos, en segundo lugar la población mozárabe, sobre todo de Córdoba y Toledo, compuesta en su mayor parte por clérigos,¹²⁰ y, en tercer lugar, los astures que habían sido convertidos en godos repetidas veces en la *Crónica de Alfonso III*: los godos de linaje real que fueron a Asturias al desaparecer el reino visigodo y los cristianos de los Campos Góticos que habrían sido llevados a Asturias por Alfonso I. De esta forma Alfonso III se transformó en el sucesor legítimo de los reyes godos tanto por vía de sucesión dinástica según la práctica dominante en su época, como por la población sobre la que reinaba que sería toda ella goda según la versión intencionada de las crónicas. En el reino astur-leonés eran ya todos godos y cristianos, se había restaurado la Iglesia que crecía con la fundación de numerosas basílicas y monasterios, y los mártires cordobeses eran trasladados a Oviedo y venerados como santos. Los

118. «Ciuitates ab antiquis desertas id est. Legionem Astoricam Tudem et Amagiam Patriciam muris circumdedit. Portas in altitudinem posuit. populo partim ex suis partim ex Spania aduenientibus impleuit» (Gómez-Moreno, página 619).

119. «Ciuitates desertas, ex quibus Adefonsus maior caldeos eiecerat, iste repopulauit, id est Tudem, Astoricam, Legionem et Amagiam Patriciam» (Ubieto, p. 48).

120. Véase la lista de Gómez-Moreno de iglesias y monasterios fundados por toledanos y cordobeses en *Iglesias mozárabes*, Madrid, 1919, p. xvii y en detalle a lo largo del libro. Estas fundaciones son, sobre todo, de la época de Alfonso III.

anhelos de los mozárabes hostiles a los pactos con el Islam se veían así plenamente satisfechos y con ellos coincidían también las pretensiones políticas de Alfonso III. Las conquistas de los monarcas asturianos se convertirían así en reconquistas del reino godo y se crea en estos momentos una idea de «Reconquista» política y religiosa que, como ya hemos indicado, ha perdurado hasta nuestros días.

Capítulo 7

LA SUCESIÓN AL TRONO EN EL REINO ASTUR

1. LOS LÍMITES DEL PRIMITIVO REINO ASTUR

El primitivo reino asturiano se formó en las regiones poco romanizadas y no sometidas directamente al dominio político de Toledo. Ya hemos expresado cómo «al hablar del primitivo reino astur muchas veces parece que se identifica el núcleo originario de este reino con la actual provincia administrativa de Oviedo, la moderna Asturias, o bien con la región de los *Astures transmontani* de la época romana. Sin embargo, en la realidad las cosas fueron diferentes. Tanto el más primitivo reino asturiano como la región independiente de los visigodos, en pugna con ellos, y de la cual nacería, no se corresponden ni con la Asturias moderna, provincia de Oviedo, ni con el territorio de los astures de la época romana. Téngase en cuenta que el más primitivo centro político del reino asturiano se hallaba situado en Cangas de Onís, antiguo territorio cántabro de la época romana, que sólo más tarde se trasladaría la capitalidad a Oviedo, en el antiguo territorio de los *Astures transmontani*, pasando por Pravia, y que regiones de la provincia de Santander tradicionalmente cántabras en la época romana recibían el nombre de Asturias en la época medieval. En las primeras crónicas se conoce a toda esta región como Asturias y a sus habitantes como astures».¹

Según el párrafo segundo del fragmento de la *Crónica de Alfonso III*, que se refiere a las actividades de Alfonso I, su reino estaba

1. A. Barbero y M. Vigil, «La organización social de los cántabros...», art. cit., pp. 197 s., ahora en *op. cit.*, pp. 141 s.

constituido por el valle del Sella donde se hallaba su centro, Cangas, territorio poblado con anterioridad por los cántabros vadinienses, y, en general, abarcaba la actual provincia de Santander, la parte oriental de la de Oviedo, la occidental de la provincia de Vizcaya y parte del norte de la provincia de Burgos.²

La interpretación de estos fragmentos de la *Crónica de Alfonso III*, y especialmente la de algunos de ellos, ha planteado la cuestión, ya tratada en el capítulo 5, de la existencia de un desierto estratégico en la cuenca del Duero. Esta afirmación se basa en que el rey astur, según las dos versiones de esta crónica, mató a los musulmanes que ocupaban las ciudades de la región sur de Galicia y de la cuenca del Duero, y llevó consigo a los cristianos a la patria.³ Esta noticia se ha puesto en relación con la acción devastadora del mismo rey en los Campos Góticos conservada en la *Crónica de Albelda*⁴ y con la continuación del párrafo de la *Crónica de Alfonso III* en el que se dice que en aquel momento se poblaron las regiones que constituían el reino astur,⁵ intentando así dar una visión geopolítica y consciente a las expediciones de saqueo de Alfonso I.

En el segundo párrafo, ya citado, se enumeran los territorios «poblados» en la época de Alfonso I, es decir, los territorios sobre los que este rey ejercía un poder político y militar, y cuyos habitantes tenían una relación más o menos rudimentaria de súbditos respecto a los soberanos de Cangas de Onís. Como ya indicamos en nuestro artículo sobre los orígenes sociales de la Reconquista, estas regiones representarían el territorio independiente del reino de Toledo, habitado por los pueblos llamados en las fuentes visigodas primero cántabros y luego astures, y en el que se formó el primitivo reino astur.

Estos territorios constituían una serie de regiones enclavadas en

2. M. Vigil-A. Barbero, «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista...», art. cit., p. 328, ahora en *op. cit.*, p. 86.

3. Rotense: «Omnes quoque arabes gladio interficiens, christianos autem secum ad patriam ducens» (Ubierto, p. 37). Ovetense: «Omnes quoque arabes occupatores supradictarum ciuitatum interficiens, christianos secum ad patriam duxit» (Ubierto, p. 36).

4. «Campos quos dicunt Goticos usque ad flumen Dorium cremauit, et xpistianorum regnum extendit» (Gómez-Moreno, p. 603).

5. Rotense: «Eo tempore populantur Asturias, Primorias, Liuana, Transmera, Subporta, Carrantia, Bardulics qui nunc uocatur Castilla, et pars maritimam, et Gallicie» (Ubierto, p. 37). Ovetense: «Eo tempore populantur Primorias, Lebana, Transmera, Supporta, Carranza, Bardulics quae nunc appellatur Castilla, et pars maritima Gallaeciae» (Ubierto, p. 36).

la Cordillera Cantábrica, sin centros urbanos importantes, y formados por valles y regiones que en su mayoría han conservado el nombre antiguo. El centro del primitivo reino se hallaba en Cangas de Onís, en el valle del Sella, territorio al que la *Crónica de Alfonso III* da el nombre de *Primorias*.⁶ Formaban parte de este reino *Lebana*, Liébana o el valle de Potes, en Santander; *Transmera*, Trasmiera, también en Santander; *Supporta*, Sopuerta, y Carranza, en las Encartaciones de la Vizcaya actual; Bardulia o lo que en la época de Alfonso III se llamaba Castilla y la parte marítima de Galesia.

En líneas generales las regiones citadas en la *Crónica* se corresponden con el territorio poblado por los cántabros en la época romana. El valle del Sella fue el centro del grupo gentilicio vadiense de indudable filiación cántabra. Sopuerta y Carranza, en la actual Vizcaya, habían sido territorio de los autrigones según Plinio.⁷ Más difícil de precisar es a qué se refiere exactamente la *Crónica de Alfonso III* cuando nos habla de «Bardulia que ahora se llama Castilla» y la parte marítima de Galesia.

La situación de la parte marítima de Galesia —«pars maritima Gallaeciae»— puede conocerse teniendo en cuenta las noticias de la *Crónica Albeldense* y de la *Crónica de Alfonso III* sobre las incursiones de los normandos en el siglo IX. Según el *Albeldense*: «los normandos llegaron por primera vez a Asturias» en el reinado de Ramiro I,⁸ y en el de Ordoño I «vinieron de nuevo a la parte marítima de Galesia»⁹. La *Crónica de Alfonso III* nos da algunas noticias más concretas sobre los lugares depredados por los normandos. En el reinado de Ramiro I «una flota de normandos llegó por el Océano septentrional al litoral de la ciudad de Gijón y desde allí se dirigió al lugar llamado *Farum Bregantium* (La Coruña)»,¹⁰ y en el reinado de Ordoño I dice dicha *Crónica* «que de nuevo los

6. Barrau-Dihigo, p. 219, nota 2.

7. *NH*, IV, 110.

8. «Eo tempore lordomani primi in Asturias uenerunt» (Gómez-Moreno, p. 603).

9. «Ejus tempore lordomani iterum uenientes in Galleciae maritinis» (Gómez-Moreno, p. 603).

10. Rotense: «Per idem tempus nordomanorum gens [...] nabali exercitu nostris peruenerunt in partibus. Renimirus [...] in locum cui nomen est Farum Breccantium eis intulit uellum» (Gómez-Moreno, p. 619). Ovetense: «Itaque subsequenti tempore Nordomanorum classes per septentrionalcm oceanum ad littus Gegionis ciuitatis adueniunt, et inde ad locum qui dicitur Farum Breccantium perrexerunt» (Ubieta, p. 46).

piratas normandos llegaron a nuestras costas».¹¹ Se puede deducir fácilmente de estas noticias que la «pars maritima Gallaeciae» comprendía la costa central y occidental de Asturias y la septentrional de Galicia. En las noticias se llama a esta región tanto Asturias como parte marítima de Gallaecia, así, por ejemplo, en los pasajes de la *Crónica Albeldense*. En la primera noticia se habla de Asturias como conjunto del reino, y en la *Crónica de Alfonso III* se especifica que esta venida de los normandos a Asturias afectó al territorio de Gijón y a La Coruña. La segunda invasión normanda, del reinado de Ordoño I, debió de realizarse en la misma región que el *Albeldense* llama parte marítima de Gallaecia y la *Crónica de Alfonso III* nuestras costas. Es decir, que la «pars maritima Gallaeciae», distrito del reino de Alfonso I según la *Crónica de Alfonso III*, era el litoral de Gijón a La Coruña. Fue por la costa de Galicia y Asturias occidental por donde se extendió realmente el reino a partir de Alfonso I, como dice la *Crónica Albeldense*,¹² aunque naturalmente su dominio era inseguro y de límites poco definidos. Esta división en distritos del reino de Alfonso I, que en su conjunto se llaman Asturias, se ve muy clara en la redacción «rotense» de la *Crónica de Alfonso III*, donde al enumerar las regiones «pobladas» por Alfonso I se pone en primer lugar Asturias que comprendería a todas las regiones citadas a continuación.

En cuanto a la Bardulia citada por la *Crónica de Alfonso III*, las dificultades son mucho mayores. Si tenemos en cuenta el *nunc* de la *Crónica*, parece identificarse esta antigua Bardulia con la Castilla existente en la época de Alfonso III que, según la *Crónica Albeldense*, llegaba por el sur hasta Pancorvo y Castrojeriz.¹³ Es evidente que no puede equipararse la Bardulia «poblada» por Alfonso I con la Castilla de Alfonso III, como da a entender la *Crónica* con la frase Bardulia «quae nunc appellatur Castella». Esta imposibilidad surge tanto del estudio de las dos crónicas escritas en el reinado de Alfonso III, como del conocimiento de la situación histórica de la región en la época visigoda.

El *limes* visigodo, ocupado luego por los árabes, se extendía por

11. Rotense: «Iterum nordomani piratide per his temporibus nostris litoribus perbenerunt» (Gómez-Moreno, p. 621). Ovetense: «Iterum Nordomani piratidae per haec tempora ad nostris litoribus peruenerunt» (Ubieta, p. 50).

12. «Et xristianorum regnum extendit» (Gómez-Moreno, p. 603).

13. Gómez-Moreno, pp. 606 y 608.

las regiones bañadas por el alto Ebro y por el alto Pisuerga, a lo largo de las vías romanas que iban de Astorga a Burdeos y de Sasamón a Suances. Sobre estas vías se hallaban los puntos de Victoriaco, Veleia, Pancorvo, Briviesca, Amaya y Mave, estos dos últimos los más septentrionales en la vía de Sasamón a Suances.¹⁴ Según la *Crónica de Alfonso III*, Alfonso I tomó varias plazas situadas en este *limes*: Amaya, Mave, Veleia, plazas que abandonó a continuación. Sería más tarde, en el reinado de Ordoño I, cuando se ocupará definitivamente Amaya con otras fortalezas.¹⁵ De esta forma vemos en el reinado de su sucesor, Alfonso III, que las posesiones del reino de Asturias se extendían hasta Pancorvo y Castrojeriz, y ocupaban y rebasaban hacia el sur el antiguo *limes* visigodo. Esta región, comenzada a dominar en el reinado de Ordoño I, es llamada *Castella* en el reinado de Alfonso III y se hallaba gobernada por un *comes* *Didacus* o Diego dependiente del rey asturiano.¹⁶

En Álava sucedió algo semejante. También en la época de Alfonso III el *comes* de Álava, *Vigila* o Vela Jiménez, tenía guarnecida la fortaleza de Cellorigo al sur de la antigua vía romana que formaba el *limes* visigodo.¹⁷ Según la *Crónica Albeldense*, el *comes* Vela Jiménez de Álava se hallaba en una situación de dependencia respecto de Alfonso III, pero la *Crónica de Alfonso III* dice expresamente que Álava se encontraba fuera de los territorios dominados por Alfonso I. Según la *Crónica Albeldense* los vascones se rebelaron varias veces contra Alfonso III.¹⁸ Sampiro identifica a estos vascones rebeldes contra Alfonso III con los alaveses,¹⁹ por lo que esta dependencia de Álava respecto a Asturias no puede considerarse como definitiva.

La dependencia de los jefes locales castellanos y alaveses respecto a Alfonso III se quiere reforzar en la *Crónica* trasladando esta situación a la época de Alfonso I. Los jefes locales son designados como *comites*, o sea, funcionarios dependientes del rey asturiano,

14. M. Vigil-A. Barbero, «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista...», art. cit., mapas de la p. 339, ahora en *op. cit.*, pp. 99 ss.

15. *Crónica Albeldense*: «[...] Amagia populauit» (Gómez-Moreno, página 603). *Crónica de Alfonso III*: Rotense: «[...] et Amagiam Patriciam muris circumdedit» (Gómez-Moreno, p. 619). Ovetense: «iste repopulauit [...] Amagiam Patriciam» (Ubieto, p. 48).

16. *Crónica de Albelda* (Gómez-Moreno, p. 608).

17. *Ibid.*

18. Gómez-Moreno, p. 604.

19. Ed. Pérez de Urbel, p. 276.

aunque la realidad no fuera ésta exactamente. La situación existente nos habla más bien de una difícil independencia de Álava y Castilla frente a los musulmanes, navarros y asturianos. La *Crónica* les da un título que corresponde a un funcionario real, pero creemos que serían jefes locales de sus respectivos pueblos. El rey asturiano y sus cronistas los consideraban como funcionarios suyos, mientras que para sus pueblos eran sus jefes propios.

Lo dos *comites*, Diego de Castilla y Vela de Álava, aparecen en el *Albeldense* unidos en sus acciones militares contra los musulmanes del valle del Ebro, Banū Qasī, y los de Córdoba. Esta asociación de Castilla y Álava se repite en las fuentes árabes, donde al relatar las expediciones contra el reino de Asturias en sus límites suroccidentales se emplea siempre «la expresión *Alaba wa-l-Kila*, "Álava y los castillos"». ²⁰ Las dos regiones, fuertemente fortificadas, debían de constituir en el siglo IX una marca defensiva del reino asturiano, gobernada por familias indígenas. La expresión árabe *al-Kila* y la latina *Castella*, que significan lo mismo, quizá remontan su origen a las fortalezas existentes en la frontera fortificada de los romanos y de los visigodos, que en este sector se oponían a los cántabros y a los vascones, que habían pasado a ser poseídas por los pueblos del norte, o que incluso en la época romana y visigoda podían estar guarnecidas por la población local en contra de sus propios pueblos. Por otra parte, los pueblos independientes del reino de Toledo poseían también fortalezas en la región fronteriza según testimonio expreso de una fuente de finales del siglo VII. ²¹

Esta Castilla no fue dominada por Alfonso I, sino por sus sucesores del siglo siguiente. Alfonso I dominaría en todo caso las tierras al sur de Trasmiera, Sopuerta y Carranza, en la vertiente meridional de la Cordillera Cantábrica. Estas tierras estaban situadas al norte del *limes* visigodo y, como ha señalado Sánchez-Albornoz, sus límites serían al este los valles de Mena, Losa y Valdegovia, y al occidente la posterior merindad de Aguilar de Campoo, ²² es decir, por el Pisuerga, donde estaban las fortalezas visigodas de Amaya y Mave. El nombre de Bardulia dado a esta región en la *Crónica de Alfonso III* representa simplemente el empleo de un étnico prerromano

20. Lévi-Provençal, I, p. 69, nota 4.

21. MGH SSM, V, HW, 10, p. 509.

22. «El nombre de Castilla», *Homenaje a Menéndez Pidal*, II, Madrid, 1951, p. 631.

aplicado a una región vecina a la habitada por los vándulos en la época romana. Este empleo está en la línea que encontramos en la historiografía visigoda, de utilizar étnicos prerromanos para designar regiones que no se corresponden con las que conocemos de la época romana. Los étnicos eran utilizados poco correctamente por los historiadores visigodos para aplicarlos en general a pueblos poco romanizados, de estructuras sociales primitivas e independientes del reino de Toledo: tal es el caso de vacceos por vascones y de astures por cántabros.

2. PROBLEMAS CRÍTICOS EN TORNO A LA SUCESIÓN AL TRONO EN EL REINO ASTUR

La sucesión al trono en el primitivo reino astur constituye uno de los problemas más importantes para comprender la formación del Estado en dicho reino y su evolución política. Los historiadores que se han enfrentado con esta cuestión han intentado resolverla mediante la aplicación de las formas de sucesión dinástica de las monarquías modernas, o bien mediante la forma de realizarse la sucesión al trono en el reino visigodo de Toledo, según ellos la entenderían. La discusión se centra en si la primitiva monarquía asturiana era electiva o hereditaria. Es evidente que, si se quiere llegar a resolver de manera científica esta cuestión, hay que tener en cuenta dos hechos fundamentales: 1) el momento en que fueron redactados, en la forma en que los conservamos, los documentos narrativos que nos dan las primeras noticias sobre el reino asturiano, y su correspondiente ideología; 2) el pasado de los propios cántabro-astures y su organización en los siglos anteriores al nacimiento de la monarquía asturiana. Sin tener en cuenta estos dos hechos, difícilmente se podrá llegar a una solución válida del problema.

Entre la abundante bibliografía sobre el primitivo reino astur, en la cual se trata de manera más o menos extensa de la cuestión de la sucesión regia, vamos a centrarnos en dos obras de historiadores modernos que exponen el problema sucesorio de forma más monográfica y que al mismo tiempo utilizan las investigaciones de otros historiadores, adoptando ante ellos una actitud crítica o de conformidad. Estas dos obras son: el extenso trabajo de L. Barrau-Diéguez, «Recherches sur l'histoire politique du royaume Asturien (718-

910)», *Revue Hispanique*, LII (1921), pp. 1 ss., especialmente páginas 213 ss., y el artículo de C. Sánchez-Albornoz, «La sucesión al trono en los reinos de León y Castilla», incluido en el tomo en que se recopilan varios trabajos suyos bajo el título *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, México, 1965, pp. 639 ss. El trabajo de Barrau-Dihigo es con mucho el estudio más completo sobre el reino asturiano, no superado en líneas generales hasta ahora.

Barrau-Dihigo comienza señalando que los cronistas del siglo ix presentan a la monarquía asturiana como continuadora de la visigoda, entroncando a sus primeros reyes con los últimos soberanos visigodos por la ascendencia goda regia de Pelayo y de Alfonso I. Para Barrau-Dihigo la ascendencia goda de los reyes asturianos, cualesquiera que fueran las exageraciones y errores de los cronistas y copistas, está fuera de duda. El problema sería el mostrar las analogías y diferencias entre la realeza asturiana y la visigoda. Partiendo de que la monarquía visigoda era legalmente electiva, pero que los reyes pretendían imponer el principio hereditario frente a la nobleza partidaria de la elección, observa que en la monarquía asturiana, aunque no existiera ninguna disposición para la transmisión del poder regio, éste se conservó siempre en la práctica de forma hereditaria en la misma familia; lo cual significaba una modificación a pesar de que los cronistas siguieran hablando inconscientemente de elección. Ante las anomalías que presenta la sucesión hereditaria en el primitivo reino astur, aceptando que se realizase de padres a hijos, afirma el historiador francés, siguiendo a Tailhan, que el poder real pasaba al hijo sólo cuando éste se hallaba en edad de llevar las armas, mientras que en los otros casos el hijo sería apartado del trono. Cita como ejemplos del primer caso a Favila, a Fruela I, a Ordoño I y a Alfonso III, y del segundo a Alfonso II y a Ramiro I. También los bastardos podían acceder al trono, como Mauregato. Las hijas de los reyes tampoco estaban excluidas del trono, como sucedía en el reino franco, y de esta forma: «un noble, Alfonso I, sucede a Favila (739) porque se casó con la hija de Pelayo; otro noble, Silo, fue revestido de la dignidad real porque se casó con Adosinda, hija de Alfonso I». La corona también podía pasar a los colaterales: Aurelio, primo hermano de Fruela I, llegó a ocupar el trono antes que Alfonso II, y un hermano de Aurelio, Bermudo, reinaría igualmente antes que el hijo de Fruela I. Sin embargo, este principio hereditario no logró imponerse sin hallar resistencia por parte de la aristocracia. Esta resistencia estaría repre-

sentada por la usurpación de Nepociano, entre Alfonso II y Ramiro I, y por el intento de hacerse con el trono por parte del conde de Galicia Fruela Bermúdez a comienzos del reinado de Alfonso III. El fracaso de estas usurpaciones se debería a que el principio de herencia «habría entrado ya en las costumbres» en contra de las pretensiones de la aristocracia que quería volver a sus antiguos usos. Al mismo tiempo los reyes se libraron también de la «tutela del clero». La invasión musulmana habría arruinado al clero y disminuido en su poder a la nobleza. La consecuencia de ello sería que los reyes ya no tendrían que prestar su juramento de compromiso con la Iglesia antes de su consagración, que permitía a ésta destituirlos en caso de faltar a lo jurado. La Iglesia asturiana habría olvidado «las tradiciones y pretensiones de la Iglesia visigoda», incluso la consagración de los reyes. Finalmente, los reyes asturianos «renunciaron a los títulos pomposos de sus antecesores o antepasados (*devanciers*)», utilizando en sus diplomas la expresión «piadosa» *gratia Dei rex*, «fórmula banal que no implica ninguna doctrina orgullosa de derecho divino».²³

Barrau-Dihigo, a pesar de la observación de que se habían producido modificaciones entre las formas de acceder al trono en el reino visigodo y en el reino asturiano, desarrolla sus razonamientos dentro de los supuestos que él considera propios del reino visigodo. Estos supuestos serían la alternativa entre elección y sucesión hereditaria, defendida la primera por la aristocracia y la segunda por los soberanos godos.

Si se sigue paso a paso la argumentación de Barrau-Dihigo, pueden apreciarse sus puntos débiles y sus contradicciones. El deseo de entroncar a los reyes de Asturias con los reyes de Toledo es evidente por parte de los cronistas. Las ascendencias regias godas tanto de Pelayo como de Alfonso I hay que ponerlas muy en duda y son una expresión más del ideal de entroncar a los reyes asturianos con los visigodos, presuponiendo en estos últimos también una herencia dinástica y una realeza de sangre hereditaria, elementos que corresponden tanto a la realidad política de fines del siglo IX y comienzos del X, como a la ideología de los círculos sociales de los que surgieron las primitivas crónicas de la «Reconquista» hacia estas mismas fechas. No creemos que la sucesión al trono en el primitivo reino astur sea una simple modificación de la elección visigoda, reduciendo

23. Barrau-Dihigo, pp. 213-223.

el ámbito de la elección a una sola familia,²⁴ o simplemente el triunfo del derecho hereditario dinástico pretendido por los reyes visigodos frente a la aristocracia. Creemos que el problema hay que asentarlo sobre bases completamente diferentes, porque, como veremos, existen elementos que no se pueden explicar por una simple modificación del «tipo de sucesión visigodo».

El intentar explicar la sucesión remitiéndose a la práctica visigoda, como hace Barrau-Dihigo, lleva a inconsecuencias evidentes. No es convincente el que los hijos de los reyes fueran separados del trono simplemente por su corta edad, porque en los dos casos aducidos, el de Alfonso II y el de Ramiro I, es aventurado suponer que fueran apartados del trono por este motivo, pues las esperas para reinar, tanto en uno como en otro caso, fueron demasiado largas, y sus antecesores inmediatos, causantes de la demora, no pueden ser considerados como reyes provisionales, especie de tutores con título de rey,²⁵ y, por otra parte, ambos monarcas tuvieron que enfrentarse con pretendientes al trono una vez que accedieron a él ya «mayores de edad». La referencia a los bastardos, en lo que respecta a Mauregato, no sirve para obtener ninguna conclusión, puesto que las noticias sobre este rey son escasas e inseguras. Sobre este tema volveremos más adelante. A continuación Barrau-Dihigo dice que las hijas de los reyes no estaban excluidas del trono. Contrapone a esta situación las costumbres de los francos que eliminaban la sucesión por línea femenina. Es curioso que en este momento Barrau-Dihigo haga referencia a la sucesión franca y no a la visigoda, donde por las noticias seguras de las crónicas visigodas y de los concilios las mujeres no tuvieron opción a reinar por sí mismas ni a transmitir derechos sucesorios de ninguna clase. Sin embargo, intenta justificar esta novedad por la práctica jurídica visigoda, citando el libro IV, título 2, ley 1 del *Liber Iudiciorum* que se refiere a la herencia dentro del derecho privado, representada por la forma de acceso que tienen los hijos a la propiedad de sus padres, cuando éstos mueren sin testar, dentro de la práctica normal del derecho romano.²⁶ Esta referencia no sirve para comprender la importancia de las hijas de los reyes en la sucesión

24. Ibid., p. 215, nota 4, donde se basa en Tailhan.

25. Ibid., p. 216, nota 1.

26. *LI*, I, 4, 2: «Ut sorores cum fratribus aequaliter in parentum haereditate succedant. Si pater vel mater intestati discesserint, sorores cum fratribus in omni parentum haereditate absque obiectu aequali divisione succedant».

al trono en el reino asturiano, ni menos la práctica de sucesión regia en el reino visigodo. Los reinados de Aurelio y Bermudo I que, según Barrau-Dihigo, prueban el derecho de los colaterales a la sucesión, son tema que habría que estudiar con más detenimiento, ya que las noticias sobre sus reinados y las relaciones de parentesco con los reyes anteriores y posteriores deben examinarse con cierta precaución. En todo caso, son personajes que demoran el acceso al trono de Alfonso II, de ser cierta la teoría del principio hereditario, igual que Mauregato, aunque no sean acusados de ocupar el trono fraudulentamente, por soberbia o tiranía, como lo es este último.

Llegamos ahora a un punto principal de la argumentación de Barrau-Dihigo, la oposición de la aristocracia del reino asturiano contra el principio de la sucesión hereditaria. Cita para apoyar su tesis dos hechos del siglo ix: la revuelta de Nepociano contra Ramiro I, y la revuelta del conde Fruela Bermúdez contra Alfonso III. Según Barrau-Dihigo, estas revueltas fueron el último intento de la aristocracia que volvía a sus antiguos usos del reino de Toledo, para conservar la monarquía electiva en un momento en que la sucesión hereditaria ya había entrado en las costumbres.²⁷ En su exposición el historiador francés, representante del positivismo que no se atre a ir más allá de la constatación de los datos aislados, sin intentar condinar en un conjunto más amplio toda la información que se posee, equipara aquí, dentro de un intento consciente o inconsciente de explicar el reino asturiano por la historia visigoda, estas revueltas con la oposición que pudiera haber mantenido la aristocracia del reino visigodo de Toledo frente a la realeza en el intento de esta última de crear una monarquía patrimonial. Es sorprendente que un historiador que ha destacado por su hipercritica frente a la documentación y a las fuentes narrativas astures, no se haya percatado de que sus afirmaciones en este caso se basan en lo que pudiéramos llamar «interpolaciones ideológicas» de los cronistas del círculo de Alfonso III. Estas revueltas contra Ramiro I y Alfonso III hay que estudiarlas intentando analizar y matizar cada uno de los detalles, ya que no se puede hacer equivalente *la subida al trono de Nepociano y su deposición por Ramiro I* con la revuelta de Fruela Bermúdez contra Alfonso III. La situación en que se produjeron estos hechos y las características de las regiones en que se apoyaron los rivales, así como su confrontación

27. Barrau-Dihigo, pp. 218 ss.

con otra documentación, pueden explicar estos sucesos de manera diversa a la de Barrau-Dihigo.

En cuanto a la independencia del clero por parte de los reyes, que Barrau-Dihigo considera como una modificación respecto a la monarquía visigoda, creemos que la realidad fue bastante diferente y que no se debió sólo a una debilitación de la Iglesia a causa de la invasión musulmana, sino que se explica por los rasgos peculiares de la Iglesia del norte de la Península respecto a la Iglesia episcopal que predominaba en el reino de Toledo. La debilitación de la Iglesia episcopal urbana y de la aristocracia goda a causa de la invasión musulmana y su supervivencia precaria en el reino astur no explican, según pretende Barrau-Dihigo, la historia política más primitiva de este reino, porque ni la una ni la otra estuvieron presentes durante la época visigoda en unos territorios independientes del reino de Toledo y que no fueron conquistados por los musulmanes. Esta diferente tradición eclesiástica puede aclarar la tardía introducción de la unción regia, rito por otra parte de aparición no casual y que no se debió a un olvido del clero asturiano.²⁸ En cuanto a los títulos de los reyes, difícilmente podrían los primeros reyes asturianos renunciar a los que ostentaban los reyes visigodos que Barrau-Dihigo hace *devanciers* suyos, puesto que en principio no tenían nada que ver con ellos. La expresión «piadosa» *gratia Dei rex*, que aparece en los diplomas, no es una «fórmula banal» que no implica una pretensión de derecho divino por parte de los reyes. Ya hemos estudiado anteriormente,²⁹ la teoría político-religiosa de Isidoro de Sevilla en la cual la *gratia Dei* era esencial para el poder regio y cómo esta expresión de un marcado carácter religioso se extendería por la Europa medieval para fundamentar la fuente del poder que tenían los reyes. Por otra parte, la realeza en todos los pueblos siempre tuvo su carácter religioso o divino, explicitado de formas diferentes según las diversas circunstancias históricas, y este carácter religioso o divino no era una expresión carente de contenido para la realeza, sino uno de sus más importantes fundamentos ideológicos. En Europa se convertiría de hecho en una fórmula banal cuando triunfó plenamente la ideología de las revoluciones burguesas.

Sánchez-Albornoz dedica el comienzo de su trabajo sobre «La

28. Ibid., p. 222.

29. Véase arriba, pp. 174 ss.

sucesión al trono en los reinos de León y Castilla»³⁰ a estudiar el sistema sucesorio en el primitivo reino asturiano. Para abordar el problema alude al sistema electivo de sucesión visigodo, insistiendo en la rivalidad entre la nobleza partidaria de la elección y los reyes partidarios de conservar el trono en su familia. La Iglesia visigoda apoyaría la transformación de la monarquía electiva en hereditaria «por creer que esa transformación evitaría muchos desórdenes». Para probar este aserto cita dos ejemplos: los votos de san Isidoro para que Recimiro sucediera a su padre Suintila y la solicitud hecha por san Braulio a Chindasvinto para que asociara al gobierno a su hijo Recesvinto.³¹ La aceptación de la sucesión electiva, expresada en los cánones de los concilios, sería una transacción entre los obispos y los nobles, estos últimos acérrimos defensores del principio electivo.³² Las antiguas asambleas populares de todos los hombres libres en armas, que había llevado a cabo la elección de los primeros soberanos, desaparecieron con la dispersión del pueblo godo y «comenzó un movimiento de concentración del antiguo derecho nacional de elección». La nueva situación se reguló en la legislación conciliar: Concilios IV, V, VI y VIII de Toledo, donde el derecho de elección se fue limitando a los magnates godos de acuerdo con los obispos primero, y luego a los obispos y a los mayores de palacio. Podían ser elegidos solamente los godos, quedando excluidos «los que hubieran recibido hábito religioso, hubieran sido decalvados o fueran de origen servil».³³

Al tratar de los orígenes del reino asturiano, Sánchez-Albornoz se aparta de la versión tradicional de que «la aristocracia goda hubiera continuado en Asturias la historia del Estado hispanogótico», versión basada sobre todo en la redacción «ovetense» de la *Crónica de Alfonso III*. Cita como testimonios contrarios la *Crónica de Albelda*, un diploma de Alfonso II del año 812 y la redacción «rotense» de la *Crónica de Alfonso III*. Los propios astures, levantados en armas, elegirían como caudillo suyo a Pelayo y a sus sucesores por su prestigio personal, unido a las dotes de caudillos que tuvieron Pelayo y Alfonso I. Sería una obra del pueblo que supo encontrar el adecuado

30. Incluido en *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, páginas 639-689.

31. Sánchez-Albornoz, *op. cit.*, pp. 642 s.

32. *Ibid.*, p. 643.

33. *Ibid.*

caudillaje y no la obra de una aristocracia caduca y vencida. De esta forma, para Sánchez-Albornoz, en el reino astur existiría en el siglo VIII una monarquía electiva restringida a dos familias, la de Pelayo y la de Alfonso I, a causa del prestigio personal de estos dos caudillos.³⁴ La elección se iría restringiendo y quedaría limitada a una designación por la «incipiente corte». En este sistema electivo irían entrando elementos godos que culminarían en la época de Alfonso II, «y sería muy aventurado negar la posibilidad de que figurase el régimen sucesorial al trono basado en la elección del nuevo rey, entre los primeros reflejos de ese neogoticismo que lograran imponer en Asturias los nobles godos en ella fugitivos, puesto que pertenecían sin duda a la facción rodriguista —los vitizanos habían traicionado y se habían convertido en colaboracionistas de los árabes—, facción que había batallado por la perduración del sistema electivo de sucesión al trono hasta los últimos tiempos de la monarquía hispanogótica».³⁵ Este triunfo del neogoticismo explicaría la elección de Ramiro I, aceptado frente a las pretensiones de Nepociano, casado con la hermana de Alfonso II, y, por lo tanto, con más derechos si la sucesión hereditaria y las mujeres hubieran contado en el acceso al trono.³⁶ A partir de Ramiro I la sucesión de padre a hijo ya no es discutida, aunque hubiera la revuelta de Fruela Bermúdez contra Alfonso III, reinando así sucesivamente los descendientes de Bermudo I.³⁷

Frente a la teoría de Barrau-Dihigo de la existencia de una monarquía hereditaria en el primitivo reino astur, como modificación de la monarquía visigoda, Sánchez-Albornoz sostiene que el principio electivo fue el que rigió la sucesión al trono desde Pelayo. Dice con razón que el reino asturiano en su origen fue obra de los propios astures «lejanos y hostiles» y no de la aristocracia goda refugiada en las montañas de Asturias. Señala también que al principio no hubo una influencia de las instituciones políticas visigodas que sirva para explicar la sucesión al trono, aunque ésta fuera electiva. Sin embargo, es difícil de aceptar que la elección de Pelayo y de Alfonso I se deba tan sólo al prestigio de sus dotes personales dentro de una teoría política del caudillaje. La elección de caudillos, obra de todo el pue-

34. *Ibid.*, pp. 643-647.

35. *Ibid.*, pp. 650 s.

36. *Ibid.*, pp. 648 s. y 651.

37. *Ibid.*, pp. 651 s.

blo, iría perdiendo su carácter popular, como había ocurrido entre los primitivos visigodos, y se convertiría en una designación por los miembros de la corte astur, allegados a las dos familias reinantes. Es conveniente resaltar aquí el paralelismo que ofrece Sánchez-Albornoz entre los astures del siglo VIII y los visigodos, cuya evolución en la sucesión al trono expone al principio de su trabajo. Es cierto que entre los germanos primitivos de la época de César y de la de Tácito, las asambleas populares tenían una importancia determinante en los asuntos internos y externos de la comunidad, como la elección bien de jefes militares bien de monarcas. Pero entre los visigodos del siglo V, a los que se refiere Sánchez-Albornoz con la elección de Turismundo en los Campos Cataláunicos para demostrar la elección popular de los reyes,³⁸ la diferenciación social era ya muy acusada y las asambleas populares que se encuentran en César y en Tácito habían desaparecido prácticamente y los que intervenían de forma activa en la vida externa e interna de la comunidad eran los miembros de la aristocracia, llamados a finales del siglo IV *optimates* por los escritores latinos y *megistanes* por los griegos.³⁹ Aparte de esto, la subida al trono de Turismundo por elección en el campo de batalla fue en la práctica una sucesión de padre a hijo dentro del linaje regio.

Tampoco es admisible el papel que asigna Sánchez-Albornoz a la Iglesia visigoda en los votos de Isidoro de Sevilla para que el hijo de Suintila suceda a su padre, y en la petición de Braulio a Chindasvinto para que asociara al trono a su hijo. Isidoro, que hizo el elogio de Suintila y hacía votos para que reinara su hijo, sería precisamente la figura principal del IV Concilio de Toledo que legitimó la deposición de Suintila y estableció los principios de una sucesión electiva, principios que se irían desarrollando en concilios posteriores, en contradicción con la propia opinión de Sánchez-Albornoz de que la Iglesia era defensora del principio dinástico para evitar los desórdenes. En cuanto a Chindasvinto, pocos reyes fueron más denostados que él por la Iglesia y la nobleza. Más que de transacción entre la Iglesia y la nobleza, como pretende también Sánchez-Albornoz, se puede hablar de una identidad de intereses entre los miembros de una

38. Véase arriba, pp. 188 s.

39. E. A. Thompson, *The Visigoths in the Time of Ulfila*, pp. 43 ss., especialmente p. 51.

misma clase de grandes propietarios y dignatarios laicos y eclesiásticos.⁴⁰

En la exposición de Sánchez-Albornoz se observa otra contradicción cuando afirma la no influencia de la nobleza goda en el origen del reino astur y el hecho de que aduzca poco después que esta misma nobleza, en su facción rodriguista que él considera como la acérrima defensora del principio electivo, fuera un elemento decisivo en la subida al trono de Alfonso II mediante la elección. Es extraña esta vitalidad de la supuesta nobleza rodriguista, precisamente caduca y vencida, mucho tiempo después de la desaparición del reino godo de Toledo, teniendo en cuenta sobre todo que su presencia en Asturias hasta aquel momento era desconocida, según el mismo Sánchez-Albornoz afirmó anteriormente. Otra inconsecuencia que encontramos en el pensamiento de Sánchez-Albornoz es que el triunfo del neogoticismo, avalado por la aristocracia rodriguista partidaria de la elección, consolide precisamente la sucesión de padres a hijos en la familia de Bermudo I, es decir, el triunfo en la práctica y en la teoría del derecho hereditario de sucesión al trono.

Al examinar las teorías sobre la sucesión al trono en el reino asturiano, expuestas por estos autores, hemos señalado que, a pesar de sus divergencias de opinión, se mueven dentro de unos supuestos comunes referidos en su mayor parte a las instituciones políticas visigodas en materia de sucesión, es decir, la elección al trono sostenida por la nobleza y el principio hereditario querido por los reyes. Ya desde el reinado de Pelayo el reino asturiano evolucionaría a partir de las instituciones del reino godo. Sánchez-Albornoz, un buen conocedor de esta época, se ha dado cuenta de que el reino astur en sus orígenes fue independiente de la tradición goda inmediata y que su primer rey, Pelayo, fue un jefe elegido por los astures. Sin embargo, no lleva a sus últimas consecuencias esta afirmación al hacer responsable del neogoticismo de la época de Alfonso II a la facción rodriguista de la nobleza goda refugiada en Asturias. De esta forma, entronca la historia política e institucional de Asturias con las disensiones ocurridas en los dos últimos reinados de la monarquía toledana. Según esta inconsecuencia, la nobleza goda rodriguista refugiada en Asturias esperaría ochenta años para aprovechar una

40. A. Barbero, «El pensamiento político visigodo y las primeras uniones regias de la Europa medieval», *Hispania*, XXX (1970), pp. 245-326.

oportunidad de convertir a los astures «lejanos y hostiles», que habían elegido a Pelayo, en los sucesores directos de los magnates godos rodriguistas. Es difícil estar de acuerdo con este razonamiento que, en última instancia, vuelve a aceptar los supuestos tradicionales de la continuidad política, religiosa y nacional entre el reino de Toledo y el de Asturias.

Como el denominador común para explicar la sucesión al trono en el reino asturiano termina por ser en estos autores la forma de sucesión al trono en el reino visigodo, con sus supuestas alternativas de elección y de herencia, y serían estos tipos de sucesión los que, según el gusto de cada autor, prevalecerían en el reino asturiano, nos remitimos a la exposición de nuestros puntos de vista en el capítulo 4 de este libro.

3. LAS NOTICIAS DE LAS CRÓNICAS

Vamos a tratar ahora de la sucesión al trono en el reino asturiano, desde sus orígenes hasta Alfonso III, es decir, durante los siglos VII y IX. Para llevar a cabo este estudio utilizaremos sobre todo las de crónicas más antiguas que poseemos: la *Crónica Albeldense* y la *Crónica de Alfonso III* en sus dos redacciones «rotense» y «ovetense», compuestas todas ellas durante el reinado de Alfonso III. También tendremos en cuenta las nóminas regias conservadas y algunos documentos contemporáneos. En cuanto a la cronología de las crónicas aceptamos con Gómez-Moreno⁴¹ y Sánchez-Albornoz⁴² la primacía en el tiempo de la *Albeldense*, seguida por la versión «rotense» de la *Crónica de Alfonso III*, y en tercer lugar por la versión «ovetense» de la misma *Crónica*. En el texto traduciremos o resumiremos lo que dicen las fuentes, mientras que en las notas transcribiremos el texto latino siguiendo el orden acabado de señalar.

41. «Las primeras crónicas de la Reconquista», BRAH, C (1932), páginas 562 ss.

42. *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval (siglos VIII-XII)*, pp. 19-108.

Pelayo

El primer soberano del reino de Asturias fue Pelayo, según las tres crónicas, aunque las explicaciones acerca del origen de su poder y de su presencia en Asturias difieran.⁴³

En las tres versiones encontramos divergencias sobre la causa de la estancia de Pelayo en Asturias y sobre cómo obtuvo el poder y de manos de quién lo recibió. Para la *Crónica Albeldense*, Pelayo se hallaba ya en Asturias antes de la invasión musulmana, porque había sido expulsado de Toledo por el rey Vitiza. Para la versión «rotense», Pelayo había sido *spatarius* de Vitiza y de Rodrigo y se había refugiado en Asturias después de la invasión musulmana. Para la versión «ovetense», Pelayo es hijo del *dux* Favila que era de sangre real, y se refugió en Asturias junto con la nobleza goda de sangre real después de la entrada de los árabes en la Península. Sobre la forma en que Pelayo obtuvo el poder, la *Crónica Albeldense* dice simplemente que fue el primero que reinó en Cangas y el primero que en Asturias se puso al frente de la rebelión contra los sarracenos. La versión «rotense» narra cómo Pelayo se unió con gentes que se dirigían a una asamblea y que fue elegido como príncipe por todos los astures, reunidos en asamblea, en la montaña de *Aseuua*. La versión «ovetense» hace que la nobleza goda de sangre real, refugiada en Asturias, elija a Pelayo como príncipe.

Las tres crónicas hacen de Pelayo un godo, aunque no se ponen de acuerdo respecto a su origen y al momento en que llegó a Asturias. La *Albeldense* le sitúa en Asturias con anterioridad a la entrada de los musulmanes. En las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III*

43. *Crónica Albeldense*: «Primum in Asturias Pelagius regnauit in Canicas [...] Iste a Uitizane rege de Toieto expulsus, Asturias [est] ingressus, et postquam a sarrazenis Spania occupata est, iste primum contra eos sumisit reuellionem in Asturias» (Gómez-Moreno, p. 601). Rotense: «Pelagius quidam spatarius Uitizani et Ruderici regnum dicione ismaelitarum oppressus [...] Asturias est ingressus [...] Ille quidem montana petens quantiscumque ad concilium properantes inuenit secum adiunxit [...] Qui per omnes astores mandatum dirigens in unum collecti sunt et sibi Pelagium principem elegerunt» (Gómez-Moreno, pp. 612 s.). Ovetense: «Gothi uero partim gladio, partim fame perierunt. Sed qui ex semine regio remanserunt, quidam ex illis Franciam petierunt; maxima uero pars in hanc patriam Asturiensium intrauerunt, sibi que Pelagium, filium quondam Fasulani ducis ex semine regio, principem elegerunt» (Ubieta, p. 30).

el origen godo de Pelayo es más explícito: en la «rotense» es un miembro de la guardia real de Vitiza y de Rodrigo, que entra en Asturias a causa de la opresión de los árabes, lo cual está en contradicción con lo narrado por la *Albeldense* que sitúa a Pelayo en Asturias desde la época de Vitiza y que, por lo tanto, no hubiera podido ser *spatarius* de Rodrigo; en la «ovetense» Pelayo es un godo de sangre real, hijo del *dux* Favila, y se refugia en Asturias con la nobleza goda de sangre real superviviente.

Las contradicciones en las tres versiones son evidentes. En los manuscritos *Emilianense* y *Complutense* de la *Crónica de Albelda* encontramos una interpolación que no aparece en el manuscrito *Albeldense*.⁴⁴ La interpolación se halla incluida en la sección de la llamada *Crónica de Albelda*, conocida como *Ordo gentis Gotorum*, en el párrafo dedicado al reinado de Vitiza. Es interesante observar que esta sección constituía una pieza historiográfica autónoma muy anterior a la redacción de las últimas partes de la *Crónica de Albelda* en la forma en que ésta nos ha sido transmitida. Como hemos visto hay redacciones de esta obra procedentes del reino de los francos en las que se cita a Carlomagno.⁴⁵ En estas versiones no aparece interpolación registrada en los manuscritos *Emilianense* y *Complutense* a que nos acabamos de referir, lo que prueba tanto la mayor fidelidad del manuscrito de Albelda, como su alteración en las versiones de los manuscritos *Emilianense* y *Complutense*. En las versiones francas y en la de Albelda se coincide en dar la fecha del 714 para la invasión musulmana.⁴⁶

El párrafo añadido en los manuscritos *Emilianense* y *Complutense* hace más explícito el origen godo noble de Pelayo, desarrollando la noticia de la versión «ovetense» que hace a Pelayo hijo del *dux* Favila. Se cuenta en esta interpolación cómo Vitiza, cuando era corregente con su padre Egica y se hallaba en la ciudad de Tuy en Gallaecia, mató a Favila, padre de Pelayo, golpeándole con un bastón en la cabeza, a causa de su mujer. De aquí nacería una enemistad

44. Gómez-Moreno, p. 601, y Flórez, *ES*, XIII, p. 449.

45. Devic-Vaissète, *Histoire générale de Languedoc*, II, *Preuves*, cols. 15-20, ed. Privat. La fecha no concuerda, sin embargo, con el reinado de Carlomagno, sino con el de Carlos Martel. Véase arriba, pp. 240 ss.

46. «Istius tempore era DCCLII, farmalio terrae sarraceni euocati Spanias occupant» (*Albeldense*, Gómez-Moreno, p. 601); «istius tempore, aera DCCLII, Farmalio terrae Sarraceni evocati Hispanias occupaverunt» (*Histoire de Languedoc*, II, *Preuves*, col. 20).

entre Pelayo y Vitiza, que desembocaría en la expulsión de aquél de la ciudad de Toledo, cuando el último sucedió a su padre en todo el reino. Esta interpolación que obligó a intercalar en los dos manuscritos «ut supra diximus» al referirse a la entrada de Pelayo en Asturias, perseguido por Vitiza, fue hecha por alguien que conocía la *Crónica de Alfonso III* donde a Vitiza se le presenta como rey en Tuy, y, en concreto, la versión «ovetense» de esta *Crónica* que hace a Pelayo hijo del *dux* Favila. La interpolación del texto primitivo del *Ordo gentis Gotorum* de la *Crónica Albeldense* es un doblete de la noticia referente al padre de Rodrigo, Teodefredo, hijo de Chindasvinto, mandado cegar por Egica y expulsado de Toledo a Córdoba por temor a que reclamara el trono, noticia contenida en la versión «rotense» de la *Crónica de Alfonso III*.⁴⁷ La interpolación de los manuscritos *Emilianense* y *Complutense*, hecha por alguien que conocía las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III*, está en la línea de entroncar a Pelayo con la alta nobleza goda, que aparece muy clara en la redacción «ovetense», y poner de manifiesto la antigua enemistad entre las familias de Rodrigo y Pelayo, y de Egica y Vitiza. Tendencia que irá más allá en la *Nomina regum catholicorum Legionensium* incluida en el *Códice Rotense* ⁴⁸ y también en la edición del *Albeldense* hecha por Flórez,⁴⁹ donde se hace a Pelayo hijo de Bermudo y sobrino de Rodrigo, es decir, que se le entronca directamente con la familia del último rey de Toledo.

No cabe duda de que todos estos pleitos dinásticos simplifican los conflictos sucesorios de fines del reino goda, y en la forma en que se nos presentan en las interpolaciones tienen más que ver con las relaciones de dependencia feudal existentes entre los caroligios. La pequeña historia incluida en la interpolación de los manuscritos *Emilianense* y *Complutense* sobre el origen de la enemistad entre Pelayo y Vitiza reproduce en sus detalles la ruptura de los vínculos de fidelidad según la práctica carolingia y que se conserva en capitulares como el de Aquisgrán de 801 a 813, capítulo 16, en el que se permite que una persona abandone a su señor si éste quiere matarlo o golpearle con un bastón o mancillar a su mujer o hija o arrebatarle su heredad,⁵⁰ que puede compararse con la causa de la separación de

47. Gómez-Moreno, pp. 611 s.

48. Ibid., p. 623.

49. *ES*, XIII, p. 449.

50. *MGH Capitularia regum Francorum*, I, p. 172: «16. Quod nullus

Pelayo y de Vitiza, según la interpolación de los manuscritos *Emilianense* y *Complutense*, porque éste con motivo de la mujer de Favila, padre de Pelayo, le había golpeado en la cabeza causándole la muerte.⁶¹ Aquí se justifica la expulsión de Pelayo de Toledo por parte de Vitiza, como una ruptura de fidelidad por parte del linaje de Favila por las mismas causas que el capitular de Aquisgrán invoca como motivos de abandonar al señor y romper la fidelidad: intento de abuso de la mujer y golpear con un bastón hasta la muerte.⁶²

Barrau-Dihigo ha discutido la ascendencia de Pelayo considerándola como indudablemente goda, dando por sentado que no hay que poner en duda los datos proporcionados por la redacción «ovetense» de la *Crónica de Alfonso III*.⁶³ Pero la ascendencia goda de Pelayo no es muy clara, como se puede deducir de las contradicciones e interpolaciones observadas en las crónicas, que van añadiendo detalles a su biografía hasta presentarle no sólo como godo, sino como un individuo de sangre real. La *Crónica Albeldense*, sin las interpolaciones añadidas al *Ordo gentis Gotorum*, dice tan sólo que Pelayo había sido expulsado de Toledo por Vitiza, sin afirmar expresamente su condición de godo. Hay que subrayar la importancia de este dato según el cual Pelayo se encontraba ya en Asturias antes de la llegada de los musulmanes. Es decir, que había una tradición que no vinculaba a Pelayo con una supuesta huida de la nobleza goda a Asturias después de la derrota de Rodrigo. Teniendo en cuenta esta tradición, en la cual la vinculación de Pelayo al reino visigodo sólo se manifiesta en su expulsión de Toledo por Vitiza, no sería arriesgado suponer que el primer rey asturiano del que tenemos noticia fuera

seniorem suum dimittat postquam ab eo acceperit valente solido uno, excepto si eum vult occidere aut cum baculo caedere vel uxorem aut filiam maculare seu hereditatem ei tollere».

51. «Iste [Vitiza] in uita patris in Tudense urbe Galleciae resedit. ibique Fafilanem ducem Pelagii patrem quem Egica rex illuc direxerat, quadam occasione uxoris fuste in capite percussit. unde post ad mortem peruenit. et dum idem Uitiza regnum patris accepit, Pelagium filium Fafilanis qui postea saracenis cum astures reuellauit, ob causam patris quam prediximus ab urbe regia expulit» (Gómez-Moreno, p. 601).

52. En un capitular anterior, de fecha incierta, se repiten las causas por las que un vasallo puede dejar a su señor, entre ellas el adulterio con la mujer y el querer matarlo. *MGH Capitularia regum Francorum*, I, p. 215: «8. tertio capitulo si senior vasalli sui uxorem adulteravit; quarto capitulo si evaginato gladio super eum occidere voluntarie occurrerit».

53. Barrau-Dihigo, pp. 114 ss.

un jefe local de la región cántabro-astur que no había logrado ser dominada por los reyes de Toledo.

El origen de Pelayo hay que ponerlo en relación con su subida al poder. En la *Crónica Albeldense* se dice que fue el primero que se puso al frente de la rebelión contra los musulmanes en Asturias, y que las derrotas infligidas a los sarracenos devolvieron la libertad al pueblo cristiano y así nació el reino de los astures por providencia divina.⁵⁴ No se hace ninguna referencia a los godos; son los astures, identificados con los cristianos, los que derrotan a los árabes. En la redacción «rotense» Pelayo es elegido príncipe por todos los astures reunidos en asamblea. En esta elección no interviene ningún elemento godo. Sin embargo, Pelayo había sido *spatarius* de Vitiza y de Rodrigo y, en contra de la *Crónica Albeldense*, la derrota de los musulmanes en la batalla de Covadonga y sus secuelas significarían en boca del mismo Pelayo, según se dice en la larga y fabulosa descripción de la batalla, la salud de España y la reparación del ejército de la gente goda, cuya esperanza era Cristo,⁵⁵ expresión que procede de la *Crónica Profética* compuesta en el 883.⁵⁶ En la redacción «ovetense» el «goticismo» se hace más evidente. Pelayo es de sangre goda regia y es elegido príncipe por los godos de sangre real refugiados en Asturias. Vemos, pues, una sustitución literal de los astures que aparecen en la «rotense» por la alta nobleza goda. De la misma forma que en la «rotense», en la «ovetense» la victoria sobre los árabes sería la salvación de España y la reparación del ejército godo,⁵⁷ aunque los astures sean los que intervengan en la derrota de los sarracenos y los arrojen después al sur de las montañas.⁵⁸

Puede considerarse que en estas crónicas confluyen dos tradiciones distintas, una local sin interferencias de influencias godas, según

54. «Sicque ex tune reddita est libertas populo xpistiano [...] et asturorum regnum diuina prouidentia exoritura» (Gómez-Moreno, p. 601).

55. «Spes nostra Xpistus est quod per istum modicum monticulum quem conspicias sit Spaniae salus et gotorum gentis exercitus reparatus» (Gómez-Moreno, p. 614).

56. «Spes nostra Xpistus est [...] et gotorum regnum restaurari [...]» (Gómez-Moreno, p. 623).

57. «Confidimus enim in Domini misericordia quod ab isto modico monticulo, quem conspicias, sit Yspanie salus et Gothorum gentis exercitus reparandus» (Ubieto, p. 32).

58. «Quumque Astures persequentes eum [Munuza] in loco Olaliense reperissent, simul cum exercitu suo cum gladio deleuerunt, ita ut ne unus quidem caldeorum intra Pirinci portus remaneret» (Ubieto, p. 34).

la cual Pelayo, que se encontraba ya en Asturias antes de la llegada de los musulmanes, fue elegido príncipe por los astures, y el reino astur, identificado con los cristianos, sería algo nuevo que en su origen no dependería de los godos; la segunda tradición tiende a hacer de Pelayo un noble godo de sangre real refugiado en Asturias a causa de la invasión musulmana, elegido príncipe por la nobleza goda, que restauraba así la antigua monarquía de Toledo, y reparaba la derrota infligida a los godos. La tradición «progoda» parece más tardía y haber sido aceptada y propagada en el reinado de Alfonso III. En un documento de Alfonso II del año 812, en el cual se hace un breve resumen de la caída del reino godo y de los primeros años del reino asturiano, se dice que el reino de los godos terminó con Rodrigo, que Pelayo, protegido por Cristo, fue elevado a la dignidad de príncipe y que con sus victorias defendió a los cristianos y a los astures.⁵⁹ En el documento de Alfonso II se encuentra la tradición «local» acerca del origen del reino de Asturias, que no hace a Pelayo descendiente de los godos, y que identifica a los astures y a los cristianos, sin hablar de los godos. Es la misma forma en que se manifiesta esta tradición especialmente en pasajes de la *Crónica Albeldense* de la versión «rotense». Esta tradición «local» se fue debilitando y, por el contrario, la opinión que entroncaba a Pelayo y al reino de Asturias con el reino godo de Toledo se fue reforzando progresivamente, como se ve desde la *Crónica de Albelda* hasta la versión «ovetense» de la *Crónica de Alfonso III*, haciéndose cada vez más exagerada en interpolaciones, documentos y crónicas más tardías. Así, por ejemplo, en la interpolación de los códices *Emilianense* y *Complutense* de la *Crónica Albeldense* se introduce el episodio del padre de Pelayo, Favila, y de Vitiza en Tuy, y en la *Nomina Legionense* se hace a Pelayo sobrino de Rodrigo, atribuyéndole un padre de nombre distinto. Este origen godo es repetido por diferentes cronistas medievales.⁶⁰

59. A. C. Floriano, *Diplomática española del reino astur*, I, p. 120: «In era deccliiii^a simul cum rege roderico regni amisit gloria. Merito etenim arabicum sustinuit gladium. Ex qua peste tua dextera Christe famulum tuum eruisti pelagium. Qui in principis sublimatus potentia uictorialiter dimicans hostes perculit et christianorum astorumque gentem uictor sublimando defendit». La autenticidad y originalidad de este documento han sido probadas por Sánchez-Albornoz, «El relato de Alfonso III sobre Covadonga», *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval*, pp. 165 s., nota 18, y por A. C. Floriano, *op. cit.*, pp. 132 ss.

60. Barrau-Dihigo, p. 117.

El acceso de Pelayo al poder, ateniéndonos a la tradición que llamamos «local» y que se encuentra también en el diploma de Alfonso II del año 812, por consiguiente bastante anterior a la redacción que conocemos de las crónicas del ciclo de Alfonso III, fue obra exclusivamente de los astures, reunidos en asamblea, si aceptamos la forma en que esta tradición «local» se ha conservado en la versión «rotense». No sabemos si esta elección hecha «por todos los astures reunidos en uno» —«per omnes astores [...] in unum colecti»— es una fórmula empleada por el redactor que, por una parte, no se atrevía a prescindir de la tradición «local» y, por otra, conocía los cánones de los concilios visigodos que regulaban la elección del rey, cuyas expresiones tienen alguna semejanza con las empleadas en la versión «rotense».⁶¹ De todas formas, los cántabros independientes en la época visigoda tenían asambleas y jefes llamados *duces*, lo cual quizás aluda a su condición militar.⁶² La *Crónica de Albelda* dice simplemente que Pelayo fue el primero que asumió la rebelión contra los sarracenos, sin hablar de elección, y el documento del 812, que fue elevado a la dignidad de príncipe. En todo caso, lo que hay que poner de relieve es que en esta tradición «local» no se recurre a la condición de godo de Pelayo ni a la intervención de los godos en su toma del poder.

Favila

Del reinado de Favila, en lo que respecta a la sucesión al trono, encontramos en las tres crónicas expresiones muy breves.⁶³ Las tres versiones hacen a Favila hijo de Pelayo. La *Albeldense* dice simplemente que reinó, mientras que la «rotense» especifica que sucedió a su padre, y la «ovetense» que le sucedió en el reino. Tal vez el nombre de Favila, hijo de Pelayo, haya servido para designar con el mismo nombre al supuesto padre de Pelayo que aparece en la versión «ovetense» y en la interpolación de los manuscritos *Emilianense* y

61. Véase arriba, pp. 191 ss.

62. M. Vigil-A. Barbero, «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista...», art. cit., p. 333, ahora en *op. cit.*, p. 93.

63. *Crónica Albeldense*: «Favila filius eius regnavit [...]» (Gómez-Moreno, p. 601). *Rotense*: «Post quam Favila filius eius in vicem patris successit» (Gómez-Moreno, p. 615). *Ovetense*: «Filius eius Favila in regno successit» (Ubieta, p. 36).

Complutense de la *Crónica de Albelda*, en un momento en que era costumbre bastante generalizada el designar al nieto con el nombre del abuelo.

Favila se hallaba casado con una mujer de nombre Froiliuba de la cual tuvo hijos según nos atestigua la inscripción de la fundación de la iglesia de la Santa Cruz de Cangas del año 737.⁶⁴ A pesar de esta descendencia, no le sucedió ninguno de sus hijos, sino el marido de su hermana, Alfonso I.

Alfonso I

Sobre la subida al trono de Alfonso I y sobre su origen las tres crónicas nos dan noticias que merecen ser objeto de un análisis cuidadoso.⁶⁵

Según la *Crónica de Albelda*, Alfonso I fue yerno de Pelayo. Era hijo de Pedro, *dux* de Cantabria, y, cuando fue a Asturias, tomó en matrimonio a Bermisinda, hija de Pelayo, por consejo o mandato de éste. En la «rotense» se dice que poco después de la derrota de los musulmanes por las tropas de Pelayo, llegó a Asturias Alfonso, hijo de Pedro *dux* de los cántabros, de linaje regio, y tomó por esposa a Ermesinda, hija de Pelayo. Al morir Favila, fue elegido rey por todo el pueblo y con la gracia divina obtuvo el cetro del reino. La versión «ovetense» refiere que después de la muerte de Favila, Alfonso le sucedió en el reino. Era hijo del *dux* Pedro, del linaje de los reyes Leovigildo y Recaredo. Había sido *princeps militiae* de Egica y Vitiza, y con la gracia divina obtuvo el cetro del reino.

64. J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, n.º 315, p. 107.

65. *Crónica Albeldense*: «Adefonsus Pelagii gener regnavit [...] Iste Petri Cantabriae ducis filius fuit. et dum Asturias uenit Bermisindam Pelagii filiam Pelagio precipiente accepit. et dum regnum accepit prelia satis cum Dei iubamine gessit» (Gómez-Moreno, p. 601). *Rotense*: «Infra paucis uero temporibus spatium Adefonsus filius Petri cantanbrorum ducis ex regni prosapiem Asturias aduenit, filiam Pelagii nomen Ermesinda accepit [...] Quo mortuo [Favila] ab uniuerso populo Adefonsus eligitur in regno, qui cum gratia diuina regni suscepit sceptrum» (Gómez-Moreno, p. 615). *Ouetense*: «Post Fafilanis interitum Adefonsus successit in regnum. Uir magnae uirtutis, filius Petri ducis ex semine Leuuigildi et Reccaredi regum progenitus. Tempore Egicanis et Vitizanis princeps militiae fuit, qui cum gratia diuina regni suscepit sceptrum» (Ubieta, p. 36).

Las tres crónicas coinciden en hacer a Alfonso I hijo del *dux* Pedro. Hay una cierta divergencia, sin embargo, siempre en el mismo sentido, en los datos que se dan sobre Pedro: para la *Albeldense* es simplemente *dux* de Cantabria; la «rotense» le llama *dux* de los cántabros y añade que era de linaje real; la «ovetense», finalmente, le da el título de *dux*, omitiendo que lo fuera de Cantabria o de los cántabros y va aún más allá que la «rotense» al referirse al linaje regio, ya que lo hace descender de Leovigildo y Recaredo. En cuanto al propio Alfonso, la *Albeldense* y la «rotense» dicen que llegó a Asturias de fuera, y allí se casó con Bermisinda o Ermesinda, hija de Pelayo, de acuerdo con éste (*Albeldense*) y en vida del mismo, ya que la «rotense» habla de victorias militares hechas junto con su suegro.⁶⁶ La «ovetense» que es la versión que magnifica más la ascendencia de Alfonso I, entroncándolo con los monarcas más importantes del reino de Toledo, silencia su llegada a Asturias lo mismo que su boda con Ermesinda. En cambio dice que fue *princeps militiae* con Egica y Vitiza. En cuanto a su subida al trono, la *Albeldense* cuenta que obtuvo el reino, a continuación del relato de su matrimonio; la «rotense» narra que fue elegido rey por todo el pueblo después de la muerte de Favila, y la «ovetense» dice sólo que sucedió en el reino a la muerte de Favila. Tanto la «rotense» como la «ovetense» están de acuerdo en señalar que obtuvo el cetro por la gracia divina.

Las divergencias, semejanzas y omisiones de las tres crónicas deben de ser comentadas. La dignidad de *dux* de Cantabria que se atribuye a Pedro, padre de Alfonso I, quizá pueda referirse a un cargo de la época visigoda, es decir, que Pedro podría haber sido el gobernador y jefe militar máximo de una posible provincia de Cantabria del reino visigodo, que se extendería desde el río Pisuerga en la provincia actual de Palencia hasta el Ebro en la Rioja y que tendría a su cargo la zona fronteriza fortificada que hacía frente al sur del territorio independiente de los cántabro-astures y de los vascones.⁶⁷ Su origen regio que aparece en la «rotense» y, sobre todo, en la «ovetense», es un intento más de vincular a los soberanos asturianos a la monarquía goda como era costumbre en la época de Al-

66. «Qui cum socero et postea uictorias multas peregrita» (Gómez-Moreno, p. 615).

67. M. Vigil-A. Barbero, «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista...», art. cit., p. 329, ahora en *op. cit.*, pp. 87 s.

fonso III. La crónica más antigua y donde la intención «progótica» es más débil silencia este origen regio de Pedro.

En cuanto a la figura de Alfonso I, la *Albeldense* y la «rotense» le hacen llegar a Asturias durante el reinado de Pelayo; la «rotense» es explícita en ello. La redacción «ovetense» con su tendencia más acusada a hacer de los primeros reyes asturianos miembros de la nobleza goda de sangre real, silencia la llegada de Alfonso a Asturias, suprimiendo el párrafo que a este suceso dedica la «rotense» dentro de la descripción del reinado de Pelayo, y le hace *princeps militiae* durante los reinados de Egica y Vitiza. De esta forma, atribuyéndole un alto cargo imaginario en la corte goda, que se corresponde en cierto modo con el título de *spatarius* de Vitiza y Rodrigo asignado a Pelayo por la «rotense», y haciéndose descendiente de Leovigildo y Recaredo, refuerza el origen goda noble de Alfonso I y lo asimila a la nobleza goda de sangre real que entró en Asturias a la caída del reino de Toledo y eligió a Pelayo como príncipe. Este pasado de Alfonso I en la corte de Toledo y su ascendencia regia explicarían la eliminación de la referencia de su llegada a Asturias reinando ya Pelayo.

Un hecho importante dentro de la biografía de Alfonso I es su matrimonio con la hija de Pelayo. La *Albeldense* y la «rotense» sitúa este matrimonio durante el reinado de Pelayo, cuando Alfonso I llegó a Asturias. La *Albeldense* dice que el matrimonio se hizo con el consentimiento y mandato de Pelayo, y relaciona este hecho con el acceso al trono de Alfonso I. La «ovetense» no alude a este matrimonio y suprime el párrafo relativo a este episodio contenido en la «rotense». La supresión de este párrafo, como ya hemos indicado arriba, está motivada por el mayor «goticismo» de la *Crónica* y sus deseos de eliminar hechos procedentes de la que hemos llamado tradición «local». Sin embargo, fue un hecho históricamente cierto y sin duda importante, porque en el documento del 812 que sigue más de cerca la tradición «local», se señala que Fruela I, hijo de Alfonso I, fue hijo de la hija de Pelayo.⁶⁸

Respecto a la sucesión al trono, según la *Albeldense*, Alfonso, yerno de Pelayo, reinó 18 años, y tomó el reino —«regnum accepit»— empleando la misma expresión utilizada al contar su matri-

68. «Cuius [Pelayo] ex filia filius clarior regni apice Froila extitit decoratus» (A. C. Floriano, *op. cit.*, I, pp. 120 s.).

monio con la hija de Pelayo —«Pelagii filiam [...] accepit»—. Refiriéndose a este mismo tema, la «rotense» introduce importantes novedades: Alfonso fue elegido rey por todo el pueblo a la muerte de Favila; la «ovetense» dice que sucedió en el reino a Favila sin especificar cómo se realizó esta sucesión. Hay, sin embargo, en las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III* una frase idéntica: «que con la gracia divina obtuvo el cetro del reino»,⁶⁹ frase copiada de la *Historia Gothorum* de Isidoro de Sevilla al narrar el advenimiento al trono de Suintila: «en la era 658, en el año décimo del imperio de Heraclio, el gloriosísimo Suintila obtuvo por la gracia divina el cetro del reino».⁷⁰

Según habíamos observado ya al estudiar el origen y subida al trono de Pelayo, coexisten en estas crónicas primitivas dos tradiciones, una «local» y otra «progótica». La tradición «local» parece haberse conservado en el hecho de la llegada de Alfonso I durante el reinado de Pelayo, su matrimonio con Ermesinda y la relación hecha por la *Albeldense* entre este matrimonio y el acceso al trono de Alfonso I. Una ruptura con esta tradición se observa en la «rotense», aunque en parte también la conserva. La tradición «local» se encuentra en los datos siguientes: llegada de Alfonso con posterioridad a las victorias de Pelayo sobre los árabes, matrimonio con Ermesinda, campañas militares llevadas a cabo junto con su suegro, e intervención de todo el pueblo, sin mencionar a los godos, en la elección. La ruptura con esta tradición se exteriorizaría en la atribución de una ascendencia regia al padre de Alfonso, en el hecho de que éste accedió al trono por una elección y no por su parentesco con Pelayo, y en la identificación de la elección con la gracia divina a la manera visigoda. En la «ovetense» la tendencia «progótica» que rompe con la tradición «local», se impone haciendo a Alfonso I descendiente de Leovigildo y Recaredo, y uniendo esta ascendencia a la gracia divina como fundamento de su subida al trono, sin necesitar explicarla con una elección como la «rotense» y sin aludir al parentesco con Pelayo.

69. «Qui cum gratia diuina regni suscepit sceptrum.»

70. «Aera DCLVIII, anno imperii Heracli X, gloriosissimus Suinthila gratia diuina regni suscepit sceptrum.»

Fruela I

Las noticias sobre la subida al trono de Fruela I son breves.⁷¹ La *Crónica Albeldense* utiliza su expresión habitual de que reinó, señalando los años del reinado, de forma tan escueta como si tomara la noticia de una nómina. La *Crónica de Alfonso III* coincide en sus dos redacciones en que Fruela, hijo de Alfonso, le sucedió a su muerte. En el documento del año 812 se dice que Fruela es hijo de la hija de Pelayo y no hay referencias a su padre Alfonso I.⁷² Fruela debió de tener problemas en la sucesión del reino con su hermano Vimara al que asesinó con sus propias manos según la *Crónica de Alfonso III* en sus dos versiones. La *Albeldense* dice que esta muerte tuvo lugar por la posesión del reino —«ob invidiam regni».

Aurelio

Las noticias que nos aportan las tres crónicas sobre la subida al trono de Aurelio y su parentesco con el rey anterior son concisas.⁷³ En la *Crónica Albeldense* no se da indicación alguna sobre su origen, ni sobre su parentesco con los monarcas anteriores. Tampoco se expresa la forma en que accedió al trono. Como en el caso de Fruela I, se limita a decir que reinó, expresando los años del reinado. La *Crónica de Alfonso III* sí da noticias sobre su parentesco con su antecesor Fruela I. La versión «rotense» le hace *confrater* suyo, y la «ovetense» precisa el sentido de *confrater* que aparece en la «rotense», haciéndole primo hermano —*consubrinus*— de Fruela I e hijo de otro Fruela hermano de Alfonso I. Las dos versiones de la *Crónica* coinciden en la forma de expresar el acceso al trono: sucedió a Fruela en el reino después de la muerte de éste.

71. *Crónica Albeldense*: «Froila filius eius regnavit» (Gómez-Moreno, página 602). Rotense: «Post Adefonsi discessum, Froila filius eius successit in regnum» (Gómez-Moreno, p. 616). Ovetense: «Post Adefonsi discessum, Froila filius eius successit in regnum» (Ubieto, p. 38).

72. A. C. Floriano, *op. cit.*, I, pp. 120 s.

73. *Crónica Albeldense*: «Aurelius regnavit [...]» (Gómez-Moreno, página 602). Rotense: «Post cujus interitum confrater ejus Aurelius successit in regnum» (Gómez-Moreno, p. 617). Ovetense: «Post Froilani interitum consubrinus ejus Aurelius, filius Froilani fratris Adefonsi, successit in regnum» (Ubieto, p. 40).

Silo

Las noticias sobre la subida al trono de Silo y los problemas sucesorios son de importante interés.⁷⁴ Vamos a exponer primero lo que narran las crónicas sobre Silo, confrontando sus noticias. La *Crónica Albeldense* comienza a referirse a Silo ya durante el reinado de Aurelio. En tiempo de éste, el futuro rey Silo contrajo matrimonio con Adosinda, la hermana del rey Fruela I, con la cual obtuvo después el reino. Luego de reseñar la muerte de Aurelio, expresa de manera lacónica que Silo reinó nueve años y añade que, cuando obtuvo el reino, *asentó su solio en Pravia*. Su reinado estuvo caracterizado por la paz con España a causa de su madre. La *Crónica* termina poniendo de relieve que no dejó descendencia. La redacción «rotense» sitúa el matrimonio de Silo con Adosinda, hija de Alfonso I, después de la muerte de Aurelio, pero dice expresamente que fue a causa de este matrimonio por lo que Silo obtuvo el reino. Con los ismaelitas su reinado fue pacífico. No tuvo hijos de Adosinda. La versión «ovetense» cuenta que, al morir Aurelio, Silo le sucedió en el reino porque se había casado con Adosinda, hija de Alfonso I. Vuelve a repetir que su reinado fue pacífico con los ismaelitas. Sobre la carencia de hijos de Silo y Adosinda, la «ovetense» guarda silencio.

Del origen de Silo poco sabemos excepto la noticia de la *Albeldense* de que tuvo paz con *Spania* a causa de su madre. Esta noticia ha hecho suponer que su madre fue musulmana. Las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III* hablan sólo de la paz con los árabes, es decir, con *Spania* como dice la *Albeldense*, pero no se refieren a la causa de esta paz. También la «rotense» y la «ovetense» hablan de la paz con los árabes mantenida durante el reinado de Aurelio.

El documento más antiguo conservado del reino astur y conocido

74. *Crónica Albeldense*: «Suoque tempore [Aurelio] Silo futurus rex Adosindam Froilae regis sororem conjugem accepit. cum qua postea regnum obtinuit. Aurelius uero propria morte decessit. Silo regnavit annis VIII. Iste dum regnum accepit in Praua solium firmavit. cum Spania ob causam matris pacem habuit. morte propria ibi decessit, et prolem nullam dimissit» (Gómez-Moreno, p. 602). Rotense: «Post cujus [Aurelio] obitum Silo Adefonsi filiam nomine Adosindam in conjugio accepit, pro qua re etiam adeptus est regnum. Cum ismaelitis pacem habuit. [...] Silo ex conjunge Adosinda filium non genuit» (Gómez-Moreno, p. 617). Ovetense: «Post Aurelii finem, Silo successit in regnum eo quod Adosindam Adefonsi principis filiam sortitus esset coniugem. Iste cum ismahelitis pacem habuit» (Ubieta, p. 40).

como el «Diploma del Rey Silo» deja ver que este rey tenía propiedades en la región de la actual provincia de Lugo. Pero también en la *Crónica de Alfonso III* en sus dos versiones se habla de una revuelta en Galicia que fue sofocada por Silo en Monte Cuperio.⁷⁵

La sucesión de los reyes asturianos a partir de Silo hasta Ramiro I presenta sin duda muchas complicaciones en la forma en que se encuentra en los tres textos que comentamos: pretendidas usurpaciones, destronamientos, abandonos voluntarios del reino, aparición de la unción regia y de un Oficio Palatino o de unos magnates de palacio, que nos recuerdan a la monarquía visigoda. Por ello quizá se deberían estudiar en conjunto los reinados de Mauregato, Bermudo I y Alfonso II, así como la sucesión de este último rey. Sin embargo, vamos a procurar en lo posible seguir el mismo tipo de exposición que hemos utilizado para los reyes anteriores.

Mauregato

Las noticias conservadas sobre Mauregato en las crónicas insisten en la forma tiránica de ocupar el trono.⁷⁶ La *Crónica de Albelda* da simplemente una corta noticia empleando la forma habitual que se limita a señalar los años que reinó este rey. A diferencia de lo que ocurre con sus antecesores, en que la noticia inicial para cada rey, que parece tomada de una nómina, es ampliada con otros pormenores, en el caso de Mauregato no se añade otra información. Sin embargo, en dos códices de esta *Crónica*, el *Emilianense* y el *Complutense*, se intercalan tres palabras: «tyranne accepto regno» —obte-

75. Gómez-Moreno, p. 617 y Ubieto, p. 72. Sobre esta cuestión, véase L. G. de Valdeavellano, *El Diploma del Rey Silo*, Madrid, 1971, sin paginación.

76. *Crónica Albeldense*: «Maurecatus regnauit annis V» (Gómez-Moreno, p. 602). *Rotense*: «Silone defuncto omnes magnati palatii cum regina Adosinda in solio paterno Adefonsum constituerunt in regno. Sed tius ejus Mauricatus ex principe Adefonso majore de serua tamen natus superuia elatus intrinuit, et regem Adefonsum de regno expulit [...] Mauricatus regnum quod tyrannide inuasit VI annis uindicauit. morte propria discessit» (Gómez-Moreno, p. 617). *Ovetense*: «Silone defuncto, regina Adosinda cum omni officio palatino Adefonsum filium fratris sui, Froilani regis, in solio constituerunt paterno. Sed preuentus fraude Maurecati, tii sui, filii Adefonsi maioris, de serua tamen natus, a regno deiectus [...] Maurecatus autem regnum quod callide inuasit, per sex annos uindicauit. Morte propria discessit» (Ubieto, p. 40).

nido el reino de manera tiránica—,⁷⁷ precisamente en los dos códices que acentúan la filiación goda de Pelayo, como ya vimos arriba, y cuyos interpoladores conocieron sin duda las versiones de la *Crónica de Alfonso III*. Al igual que en el caso anterior, también ahora el tema del acceso al trono de manera tiránica de Mauregato, indicado por los interpoladores de los códices *Emilianense* y *Complutense* de la *Crónica de Albelda*, es desarrollado ampliamente por la *Crónica de Alfonso III* en sus dos redacciones, dentro de la tendencia «pragmática» que se encuentra en ellas. Es decir, que estas tres palabras debieron de ser incluidas en los manuscritos citados de la *Crónica Albeldense* por alguien que conocía la *Crónica de Alfonso III* probablemente en sus dos versiones o al menos en la redacción «rotense».

A la muerte de Silo, según la *Crónica de Alfonso III*, se produjo un problema sucesorio. La reina Adosinda con los *magnati palatii* («rotense») o el *officio palatino* («ovetense») pusieron en el trono a Alfonso, hijo de Fruela I el hermano de la viuda de Silo. La versión «rotense», al reseñar el reinado de Silo, señala que el que luego sería Alfonso II gobernó el palacio —«palatium guuernauit»— a causa de la carencia de descendencia de Silo y Adosinda. Esta sucesión sería legalizada, según los redactores de las crónicas, con diversos requisitos. Entre ellos queremos destacar aquí la intervención de los magnates de palacio o del Oficio Palatino en la constitución del nuevo rey, en lo que podemos ver el conocimiento de dichos redactores de las condiciones exigidas por la ley gótica para el acceso al trono, según los cánones de los concilios.⁷⁸ Frente a esta legalidad del acceso al trono de Alfonso, los cronistas resaltan cómo Mauregato, su tío, le expulsó del reino. La expulsión fue tanto más grave en cuanto que Mauregato reunía, según los cronistas, las cualidades desfavorables que impedían llegar a ser rey conforme a los preceptos de los cánones godos, puesto que su origen era servil: «nacido del príncipe Alfonso el Mayor pero de una sierva»,⁷⁹ e «invadió el reino de manera tiránica»,⁸⁰ apoderándose de él por la astucia o a traición.⁸¹ El origen servil y el acceso al trono de forma tiránica están señalados expresa-

77. Gómez-Moreno, p. 603 y aparato crítico.

78. Véase el canon LXXV del IV Concilio de Toledo. Para los *maiores Palatii*, véase también el canon X del VIII Concilio de Toledo.

79. Rotense: «ex principe Adefonso maiore de serua tamen natus». Ovetense: «filii Adefonsi maioris, de serua tamen natus».

80. Rotense: «regnum quod tirannide inuasit».

81. Ovetense: «regnum quod callide inuasit».

mente como impedimentos para alcanzar la realeza en el canon XVII del VI Concilio de Toledo.⁸² Estas dos tachas invalidarían, por lo tanto, la subida al trono de Mauregato. Al narrar la deposición de Alfonso por Mauregato y la forma cómo éste llegó a ser rey, los dos redactores de la *Crónica de Alfonso III* repiten las expresiones utilizadas por cada uno de ellos para contar un suceso mucho mejor conocido: la deposición de Vamba por Ervigio. Según la «rotense», Ervigio, como Mauregato, obtuvo el reino de manera tiránica,⁸³ en tanto que la «ovetense» refiere que Ervigio obtuvo el reino y lo invadió por astucia o a traición.⁸⁴ No sabemos si efectivamente Mauregato llegó a ser rey por los recursos de la astucia como Ervigio, cuya historia es bien conocida, pero es evidente que los redactores de la *Crónica de Alfonso III* utilizaron su conocimiento de los cánones visigodos en materia de sucesión regia para tratar de desacreditar el recuerdo de Mauregato. Resulta demasiado sospechosa la coincidencia de la legalidad de Alfonso con la ilegalidad de Mauregato, ambas coincidencias tan acentuadas y que no pueden explicarse verosímilmente si no es por una utilización consciente de los cánones visigodos.

Todo lo expuesto parece confirmarse por un hecho verdaderamente notable: que la *Crónica Albeldense* reduzca su información sobre Mauregato a una breve noticia de nómina, puesto que la expresión «tyrannide accepto regno» se encuentra sólo en manuscritos interpolados por redactores que, según hemos visto ya, conocían la *Crónica de Alfonso III*.

Sin embargo, algunos indicios permiten suponer que el reinado de Mauregato fue más importante de lo que se podría deducir de las noticias de las crónicas que estamos comentando. En una de ellas sólo se reseñan los años de su reinado, y en la otra se habla exclusivamente de su ilegitimidad como rey. En la época de Mauregato tuvo lugar precisamente un acontecimiento que conmovió a la cristiandad de la Península Ibérica y que tuvo amplias repercusiones más allá de los Pirineos: se trata de la polémica adopcionista. Esta polémica afectó a la Iglesia asturiana, provocando en ella una división según testimonia la carta de Eterio y Beato de Liébana a su adver-

82. «Nullus tyrannica praesumptione regnum adsummat [...] aut servilem originem trahens [...] provehatur ad apicem regni.»

83. «Regnum obtinuit que tyrannide sumsit» (Gómez-Moreno, p. 610).

84. «Regnum obtinuit, quod callide inuasit» (Ubieta, p. 24).

sario Elipando de Toledo, del año 785.⁸⁵ En la misma carta se menciona la presencia de Beato de Liébana y del clero astur en la ceremonia de la entrada en religión de la reina Adosinda.⁸⁶ De los años del reinado de Mauregato procede también un himno al apóstol Santiago, donde por primera vez se dice en una obra procedente de la Península que este apóstol predicó en España. En el acróstico de este himno se encuentra una invocación a Santiago para que ayude al rey Mauregato al que se le denomina piadoso. Pérez de Urbel ha atribuido este himno a Beato de Liébana⁸⁷ y en él se recogen las noticias del Falso Abdías sobre las predicaciones apostólicas.

Insistimos otra vez en el silencio de las crónicas sobre el reinado de Mauregato, a pesar de los hechos importantes que durante él se registraron. No cabe duda de que este rey gozó del apoyo de un gran sector de la Iglesia de Asturias y que en su tiempo se extendió el culto a Santiago, al parecer con el favor real. Todo esto choca con las noticias sobre la ilegitimidad y tiranía, conservadas en la *Crónica de Alfonso III* y en la tradición hostil posterior que le atribuirá el tributo de las cien doncellas rescatadas paradójicamente por la intervención de Santiago.

85. *Heterii et Sancti Beati ad Elipandum epistola*, I, XIII, PL, 96, col. 901: «Duæ quaestiones in Asturiensi ecclesia ortae sunt». Sobre el adopcionismo véase R. de Abadal, *La batalla del adopcionismo y la desintegración de la Iglesia Visigoda*, Barcelona, 1949.

86. «Legimus litteras prudentiae tuae anno praesenti, et non nobis, sed Fidelii Abbati mense Octobri, in Era DCCCXXIII clam sub sigillo directas: quas ex relatu advenisse audivimus, sed eas usque sexto Kalendas Decembris minime vidimus. Cumque nos ad fratrem Fidelem, non litterarum illarum compulsio, sed recens religiosae dominae Adosindae perduceret devotio, audivimus impium libellum adversum nos et fidem nostram per cuncta Asturia publice divulgatum» (PL, 96, loc. cit., I, I, cols. 894-895).

87. El himno está recogido en C. Blume y G. M. Dreves, *Analecta Hymnica Medii Aevi*, XXVII: *Hymnodia Gotica*, Leipzig, 1897, pp. 186 ss., reimpresso en Frankfurt, 1961. El acróstico se refiere a Mauregato: «O raex regum, regem pium Maurecatum aexaudi, cui probe [h]oc tuo amore prebe». Ver también L. Duchesne, «S. Jacques en Galice», *Annales du Midi*, XII (1900), pp. 145-180. Véase también M. C. Díaz y Díaz, «Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor», *Compostellanum*, XI, n.º 4.º (1966), pp. 458 ss. Díaz y Díaz está en contra de la atribución a Beato sostenida por Pérez de Urbel. En el mismo trabajo sostiene la existencia de dos facciones políticas, una defensora de Mauregato y otra de Alfonso II, que corresponderían respectivamente a proadopcionistas y antiadopcionistas (páginas 466 ss.).

Bermudo I

En la *Crónica Albeldense*, el comienzo del reinado de Bermudo I viene expresado con la breve noticia habitual en esta *Crónica* de los años que fue rey. Después de tres años de reinado abandonaría voluntariamente el trono. Esta *Crónica* no nos ofrece ninguna luz de cómo llegó a ser rey Bermudo I, ni sobre su ascendencia ni descendencia, así como tampoco sobre las razones que le impulsaron a abandonar el trono voluntariamente.⁸⁸

La *Crónica de Alfonso III*, por el contrario, sí nos informa de todos los extremos que silencia la *Albeldense*. Las dos versiones relatan las mismas circunstancias, aunque con una precisión de la «ovetense» en lo que se refiere a la razón por la que Bermudo I dejó el trono. Según ambas versiones, muerto Mauregato, Bermudo hijo de Fruela, el hermano de Alfonso el Mayor, es decir, Alfonso I, fue elegido como rey. Más tarde dimitiría por su propia voluntad de la dignidad regia, porque había sido diácono y, puntualiza la «ovetense» que fue precisamente al recordar que le había sido conferido el orde del diaconado en otro tiempo, cuando tomó aquella decisión. Finalmente las dos versiones coinciden, aunque con palabras diferentes, en que murió de muerte natural.⁸⁹

Las consideraciones más importantes que se desprenden de la comparación de los textos son las siguientes. En primer lugar, la *Crónica de Alfonso III*, en sus dos versiones, presenta a Bermudo I como hijo de Fruela, el hermano de Alfonso I. De esta forma, Bermudo sería hermano de Aurelio y descendería de la familia de Pedro *dux* de Cantabria. La *Albeldense*, como en el caso de Aurelio, no da ningún informe sobre la filiación de Bermudo. En segundo lugar, la *Crónica de Alfonso III* dice que Bermudo fue hecho rey mediante una elección, cosa ignorada también por la *Crónica de Albelda*. Sería,

88. *Crónica Albeldense*: «Ueremundus regnauit annis III [...] Postea uoluntarie regnum dimisit» (Gómez-Moreno, p. 602).

89. Rotense: «Mauricato mortuo Ueremundo Froilane filius cujus prius in cronica Adefonsi maioris mentionem fecimus quia frater ejus fuit in regno eligitur [...] exponte regnum dimisit ob causam quod diaconus fuit [...] morte propria e seculo migravit» (Gómez-Moreno, p. 617). Ovetense: «Maurecato defuncto, Veremundus, subrinus Adefonsi maioris, filius uidelicet Froilanis in regno eligitur [...] sponte regnum dimisit, reminiscens ordinem sibi olim impositum diaconi [...] Vita in pace finiuit» (Ubieta, p. 42).

de esta forma, el tercer rey astur que fuera elegido, según la *Crónica de Alfonso III*, precediéndole Pelayo y Alfonso I, este último sólo en la versión «rotense». En tercer lugar, los tres textos están de acuerdo en que Bermudo abandonó voluntariamente el trono. En la *Crónica de Alfonso III* esta renuncia se debió a su antigua condición de clérigo. Consideramos que esta noticia es importante, ya que nos sitúa de nuevo, como en el caso de Mauregato, frente a uno de los impedimentos señalados por los cánones godos para acceder a la dignidad regia. Así en el canon XVII del VI Concilio de Toledo, del año 638, se precisa que nadie que hubiera sido tonsurado bajo el hábito de religión, fuera designado para la jefatura del reino.⁹⁰ Es evidente que la antigua condición de diácono de Bermudo I sirve en esta *Crónica* para justificar su resignación al reino, igual que el origen servil y la tiranía de Mauregato sirvieron para poner de manifiesto su ilegitimidad. En la versión «ovetense» esta circunstancia se presenta bajo formas más pintorescas, pues Bermudo renuncia al trono al recordar de pronto que había sido diácono. Hay que señalar, en embargo, que la memoria de Bermudo es tratada con mucha más consideración que la de Mauregato. Se le entronca con la familia del ix Pedro de Cantabria, de linaje real godo; es elegido, y deja voluntariamente el trono por una razón de orden legal gótico, para que, por fin, pueda reinar Alfonso II.

Alfonso II

El reinado de Alfonso II fue un punto culminante en la formación del reino astur. A partir de este reinado las crónicas del ciclo de Alfonso III comienzan a ser más explícitas. Las noticias sobre este rey, en lo que respecta a los problemas sucesorios, son abundantes.⁹¹

90. Véase arriba, p. 191.

91. *Crónica Albeldense*: «Adefonsus magnus regnauit annis LI. Iste XI^o regni anno, per tirannidem regno expulsus, monasterio Abellaniae est retrusus. Inde a quodam Teudane uel aliis fidelibus reductus, regnique Obeto est culmine reconstitutus... Absque uxore castissimam uitam duxit. Sicque de regno terrae ad regnum transiit celi» (Gómez-Moreno, pp. 602 s.). Rotense: «Uascones reuelantes superauit [Fruela I]. Huxoremque sibi Munniam nomine exinde adduxit unde et filium Adefonsum genuit [...] Qui dum iste [Silo] regnaret Adefonsus Froilani filius nepus Adefonsi maioris palatium guernauit quia Silo ex coniugete Adosinda filium non genuit [...] Silone defuncto omnes magnati palatii cum regina Adosinda in solio paterno Adefonsum constituerunt in

La *Crónica de Albelda* no hace mención de Alfonso II con anterioridad a su subida al trono, ni de su ascendencia, al contrario de la *Crónica de Alfonso III*. La reseña de su reinado comienza por la fórmula habitual en el *Albeldense* de indicar los años que reinó. El año undécimo fue expulsado del reino tiránicamente, la *Crónica* no dice por quién, y encerrado en el monasterio de Abellania, de donde sería sacado y restituido al poder en Oviedo por un cierto Teuda y otros fieles suyos. Llevó una vida castísima, sin esposa, es decir, que no tuvo descendencia, y pasó del reino terrenal al celestial.

La *Crónica de Alfonso III*, en sus dos versiones, da noticias sobre la ascendencia de Alfonso II y sobre su vida antes de su asentamiento en el trono, que se considera definitivo al renunciar a él Bermudo I. Al reseñar el reinado de Fruela I, se dice que este rey obtuvo una victoria sobre los vascones rebelados y de entre ellos tomó como esposa a Munia, hecha prisionera según la «ovetense», de la cual nació Alfonso. Por lo tanto, Alfonso II era hijo del rey Fruela I y de la vascona Munia. Más tarde, durante el reinado de Silo y Adosinda, gobernó el palacio como una especie de *comes palatii* franco, porque los reyes no tenían hijos. La aclaración sugiere que el gobierno del palacio equivalía a una asociación. Esta noticia se encuentra úni

regno. Sed tius ejus Mauricatus ex principe Adefonso majore de serua ti natus superua elatus intumuit et regem Adefonsum de regno expulit; qui fug Adefonsus Alabam petiit, propinquisque matris sue se contulit [...] Subrin suum Adefonsum quem Maurecatus a regno expulerat sibi in regnum succesorē extitit [Bermudo I] et cum eo plurimis annis karissime uixit [...] Hunctus est in regno rex magnus Adefonsus XVIII kalendas octobris era quo supra [DCCCXXVIII] [...] Iste [Alfonso II] solium suum Ouetio firmavit [...] Qui prefatus Adefonsus rex per multis spatiis temporum gloriosam castam pudicam sobriam atque immaculatam uitam duxit. atque in senectute bona post LII annis regni sui sanctissimum spiritum permisit ad celum» (Gómez-Moreno, pp. 616 ss.). Ovetense: «Vascones rebellantes superauit atque edomuit [Fruela I]. Muniam quandam adulescentulam ex Vasconum praeda sibi seruari praeciens, postea eam in regali coniugio copulauit, ex qua filium Adefonsum suscepit [...] Silone defuncto, regina Adosinda cum omne officio palatino Adefonsum filium fratris sui, Froilani regis, in solio constituerunt paterno. Sed praeuentus fraude Maurecati tui sui, filii Adefonsi maioris, de serua tamen natus, a regno deiectus apud propinquos matris suae in Alabam commoratus est... Suprinum suum Adefonsum, quem Maurecatus a regno expulerat, sibi in regno succesorē fecit in era DCCCXXVIII, et cum eo plurimis annis carissime uixit [...] Iste [Alfonso II] prius solium regni Ouetio firmavit [...] Sicque per quinquaginta et duos annos kaste, sobrie, immaculate, pie ac gloriose regni gubernacula gerens, amabilis Deo et hominibus gloriosum spiritum emisit ad caelum» (Ubieto, pp. 38, 40, 42 y 44).

camente en la versión «rotense». A la muerte de Silo, la reina Adosinda y los magnates de palacio o el Oficio Palatino establecieron a Alfonso en el solio paterno, recalcando la «ovetense» que su padre fue el rey Fruela. Ambas versiones coinciden en que Alfonso fue expulsado del trono por su tío Mauregato y se refugió en Álava junto a los parientes de su madre. Más tarde Bermudo I le nombrará sucesor suyo, al renunciar al reino porque era diácono, y vivirá con él durante muchos años amistosamente. Según la versión «rotense» Alfonso II, en estos momentos, sería ungido en el reino, utilizando la expresión clásica empleada en los Latérculos para designar la subida al trono de los últimos reyes godos. Lo mismo que Silo había trasladado el centro del poder a Pravia desde Cangas, Alfonso II establecerá su capital en Oviedo, dice la *Crónica de Alfonso III* de acuerdo con la noticia de la *Albeldense* de que después de su deposición y reclusión en un monasterio en el año undécimo de su reinado fue restablecido en Oviedo. Al igual que la *Crónica Albeldense*, las dos versiones de la de Alfonso III nos hablan de su vida casta y de la santidad de su muerte, siendo enterrado en Oviedo.

En la *Crónica de Alfonso III* se insiste acerca de la filiación de Alfonso II, que es mencionada por primera vez en el reinado de Fruela I y es repetida en el de Silo en la noticia de la «rotense» de que Alfonso gobernó el palacio, y, en las dos versiones, cuando se nos cuenta que fue constituido en el solio paterno a la muerte de Silo. También se hace alusión a su ascendencia, en la misma *Crónica*, al referir cómo Bermudo le nombró sucesor suyo. Todas estas noticias aparecen utilizadas por los redactores de la *Crónica de Alfonso III* para reforzar la legitimidad regia de Alfonso II por medio de la filiación paterna que, en última instancia, le hará de la sangre de los godos e incluso descendiente de Leovigildo y Recaredo. Además, el establecimiento de Alfonso en el solio por medio de los *magnati palatii* o el *officio palatino* da una mayor legitimación a su realeza, basándola en los cánones visigodos. La versión «rotense» añade que fue ungido en el reino, como los últimos reyes godos, con lo cual Alfonso II culminaría el proceso de legitimación al convertirse en el elegido por Dios para desempeñar la función real.

Ni la *Crónica de Albelda* ni el documento del año 812 aluden a la ascendencia de Alfonso II, aunque sí mencionan el hecho de que Fruela era hijo de la hija de Pelayo. El documento del 812 recalca significativamente el hecho de que Fruela I era hijo de la hija

de Pelayo, señalando la ascendencia de Fruela I y en definitiva de Alfonso II por línea femenina. El silencio de la *Crónica Albeldense* se extiende igualmente al gobierno de palacio de Alfonso y a su expulsión del reino por Mauregato. La *Albeldense* sólo conoce una deposición del trono, la ocurrida en el año undécimo de su reinado, que es, en cambio, ignorada por la *Crónica de Alfonso III*. La forma de privar del trono a Alfonso II, encerrándole en un monasterio, parece haber tenido en cuenta la teoría y la práctica visigodas; teoría que impedía ser reyes a los que hubieran tomado el hábito religioso, sancionada en la práctica en los casos de Tulga y Vamba. La *Crónica de Albelda* y el documento del 812 parecen estar de acuerdo de nuevo sobre este incidente, ya que Teuda, el personaje que restituyó en el trono a Alfonso, sin que se respetara por lo tanto la tradición visigoda, debe de ser el mismo Teuda que suscribe la donación de San Salvador de Oviedo o documento del 812.⁹²

La conclusión que se obtiene al comparar los fragmentos biográficos sobre la persona de Alfonso II, que nos dan estas crónicas, que las noticias de la *Crónica de Alfonso III* vienen a reforzar, con es habitual, la tendencia progótica: posible asociación al trono en la época de Silo, establecimiento como rey por los magnates de palacio o el Oficio Palatino y unción regia. Pero junto a estos datos que le equiparan a los reyes visigodos, se añaden otros elementos que aparecen igualmente destinados a asegurar su legitimidad en el acceso al trono, pero que no tienen nada que ver con la teoría y la práctica de la realza goda en materia de sucesión. Se trata del empeño de poner de manifiesto la importancia de su filiación paterna, tanto por lo que respecta a su origen inmediato, Fruela I, como a su origen remoto, Pedro de Cantabria, descendiente de Leovigildo y Recaredo. Creemos que es significativo que la versión «ovetense» que pretende ser la más «progótica», sea precisamente la más decidida defensora del principio de sucesión patrilineal y no mencione, en cambio, la unción regia de Alfonso II. Mientras, el documento contemporáneo del 812 insiste en la ascendencia materna que enlazaba a Alfonso II con Pelayo, sin mencionar a Alfonso I.

Sin duda las noticias que tenemos de Alfonso II son más numerosas en estas crónicas, que las de los otros reyes que le precedieron. Hay, sin embargo, otros aspectos de su reinado que no están rese-

ñados en ellas y cuya importancia conocemos por otras fuentes. Nos encontramos aquí, aunque parezca paradójico, con una situación semejante a la que señalábamos para el reinado de Mauregato, porque los aspectos olvidados se refieren a cuestiones semejantes: las relaciones con los francos, el adopcionismo y el culto al apóstol Santiago. Si las primeras crónicas astures no dan ninguna información sobre las relaciones de Alfonso II con el reino carolingio, no ocurre lo mismo con las fuentes francas. Las noticias de origen franco se encuentran en anales y biografías regias, resúmenes de concilios y tratados eclesiásticos. La polémica adopcionista, comenzada en la época de Mauregato, continuó desarrollándose durante los años siguientes, contemporáneos del reinado de Alfonso II. Tuvieron lugar varios concilios convocados por el rey de los francos, al más importante de los cuales, el de Frankfurt del año 794, asistieron según los *Annales de Aniano* obispos de la *Gothia* y de *Galecia* entre otras regiones.⁹³ En 795 Alfonso II envió una embajada a Luis el Piadoso, rey de Aquitania, a Tolosa, para confirmar la amistad sin duda ya existente.⁹⁴ En los años siguientes envió otras embajadas a Carlomagno, una en 797 a Heristal y otra en 798 a Aquisgrán con presentes del botín obtenido en el saqueo de Lisboa.⁹⁵ Las relaciones de Alfonso II y Carlomagno debieron de ser muy estrechas, pues Eginardo nos dice en su *Vita Karoli*⁹⁶ que cuando el rey de Asturias enviaba mensajeros o cartas al rey franco quería ser llamado *proprium suum*, es decir, vasallo suyo. Un alto eclesiástico de la Francia carolingia, Jonás de Orleáns, viajó por Asturias antes del 799, donde encontró adopcionistas.⁹⁷

De estas noticias se deduce que el gran reino franco y el pequeño reino astur se hallaban no sólo estrechamente relacionados en el último decenio del siglo VIII, sino que estaban plenamente identi-

93. *Histoire de Languedoc*, II, *Preuves*, col. 10: «[...] apud villam, que dicitur Franchofurt; ubi universali sinodo congregata [...] seu etiam Italie, Gallie, Gocie, Aquitanie, Gallecie [...] episcopis, abbatibus, monachis, presbiteris, diaconibus, subdiaconibus [...]».

94. Astrónomo, *Vita Hludowici*, MGH SS, II, p. 611. En general sobre las relaciones del reino asturiano y el franco en esta época, véase Barrau-Dihigo, pp. 159 ss., y M. Delourneaux, «Carlomagno y el reino asturiano», *Estudios sobre la monarquía asturiana*, Oviedo, 1949, pp. 91 ss.

95. MGH SS, I, pp. 184 y 186, y *Annales regni Francorum*, ed. Kurze, pp. 104 s.

96. MGH SS, II, p. 451.

97. *De imaginibus*, PL, 106, col. 308.

ficados en los aspectos político y religioso. Es evidente que surgiría una cierta dependencia del reino astur hacia los francos, como lo prueba la participación de obispos de Galesia en el Concilio de Frankfurt, el envío a Carlomagno de parte del botín de Lisboa y la expresión *proprium suum* con la que a Alfonso II le gustaba ser llamado cuando mandaba embajadas o cartas a Carlomagno.

El culto del apóstol Santiago, que ya vimos era conocido en Asturias en la época de Mauregato, se extendió sin duda durante el reinado de Alfonso II, en cuyo tiempo se sitúa el hallazgo del sepulcro del Apóstol y la erección de la primera iglesia compostelana según fuentes muy posteriores. Será, sin embargo, en el *Martirologio* de Floro de Lyon, tercera década del siglo IX, donde por primera vez se señale que se rendía culto a los restos del apóstol Santiago en Galicia, noticia reproducida ya pocos años más tarde por Adón de Viena.⁹⁸ Creemos que es muy importante poner de relieve el hecho de que las crónicas del ciclo de Alfonso III, que también silencian el problema adopcionista y las relaciones del reino astur con el mundo carolingio, no hagan ninguna referencia a la difusión del culto al apóstol Santiago ni al hallazgo de su sepulcro. Este hecho resulta mucho más extraño por cuanto que estas crónicas son posteriores en su redacción a los martirologios francos y, en la época en que debieron de ser escritas, era de sobra conocido el culto a Santiago al cual el mismo rey Alfonso II había dedicado una basílica en Compostela que fue ampliada por Alfonso III.⁹⁹

Nepociano y Ramiro I

A la muerte de Alfonso II el problema sucesorio no fue resuelto fácilmente. Las noticias de las crónicas son claras en ello.¹⁰⁰ El rei-

98. H. Quentin, *Les Martyrologes historiques du moyen âge*, Paris, 1908, pp. 372, 384 s. y 482, reimpresión en Darmstadt, 1969.

99. J. Guerra, «Excavaciones en la Catedral de Santiago», *La Ciencia Tomista*, n.º 274 (abril-junio 1960), pp. 269-324.

100. *Crónica Albeldense*: «Ranemirus regnavit annis VII [...] Sibique tyrannos celeritate subvertit atque exterminavit. Prius Nepotianus ad pontem Narciae superavit, et sic regnum accepit [...] Postea idem Nepotiano pariter cum quodam Aldroito tyranno oculos ab eorum ejecit. Superbumque Punio-lum victor interfecit [...] ibique [palacios de Lillo] a seculo recessit, et Obeto tumulo requisivit» (Gómez-Moreno, p. 603). Rotense: «Post Adefonsi discessum Ranemirus filius Ucremundi principis eligitur in regnum. Eo tem-

nado de Ramiro I se caracteriza, en las tres fuentes, por las grandes dificultades que tuvo este rey para conseguir y conservar el reino.

La *Crónica de Albelda* dice que reinó siete años, en la breve noticia inicial que se encuentra encabezando cada reinado. Tuvo que enfrentarse a varios tiranos y vencerlos. En primer lugar venció a Nepociano *ad pontem Narciae*, probablemente en Cangas de Tanco o en Cornellana,¹⁰¹ y así obtuvo el reino. Más tarde hizo sacar los ojos a dicho Nepociano, junto con un cierto Aldroito tirano. Finalmente derrotó al soberbio Puniolo, al que mató. Murió en su residencia de Lillo y fue enterrado en Oviedo.

Las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III* difieren muy poco entre sí, pero dan muchos más detalles que la *Albeldense*. Comienzan expresando la filiación paterna de Ramiro al que hacen hijo de

pore absens erat a propria sede et in Uarduliensem provinciam fuerat aduectus ad accipiendam uxorem. Dum idem prefatus princeps Adefonsus migravit a seculo. Nepocianus palatii comes regnum tyrannide est adeptus. Ranimirus princeps ut sacrum audiuit Gallecie in partibus se contulit et in ciuitatem Lucensem exercitum quoadunauit. Post paucum uero temporis spatium in astores irruptionem fecit. Quo Nepotianus ut ejus aduentum audiuit, ad pontem flubii cui nomen est Nartie cum exercitu obius fuit. Inito uero certamine a suis omnibus est destitutus et sine mora fugatus. In prouincia uero Premoriensem a duobus comitibus Scipionem et Sonnanem est comprehensus et oculis excatus. Quem Ranimirus rex cum in monasterio religare precepit et in monastico auitu uitam finiuit [...] Ranimirus princeps jam sepe nominatus uellus ciuilibus sepiissime est impulsatus. Duo magnati unus procer alius comes palatii aduersus regem in superuia sunt elati. Sed rex quum eorum consilia cognouit uni ex eis cui nomen erat Aldroitus oculos euellere precepit. Alium nomine Piniolum cum septem filiis eos gladio interfecit [...] Post septimo anno regni proprio morbo discessit et Oueto in rumulo quiescit» (Gómez-Moreno, páginas 618 s.). Ouetense: «Post Adefonsi discessum, Ranimirus, filius Veremundi principis, electus est in regnum. Sed tunc temporis absens erat in Barduliensem prouinciam ad accipiendam uxorem. Propter huius absentiam accidit ut Nepotianus, palatii comes, regnum sibi tyrannice usurpasset. Itaque Ranimirus ut didicisset consobrinum suum Adefonsum a seculo migrasse, et Nepotianum regnum inuasisset, Lucensem ciuitatem Gallecie ingressus est, sibi que exercitum totius prouinciae adgregauit. Post paucum uero temporis in Asturias irruptionem fecit, cui Nepotianus occurrit ad pontem fluiui Narciae, adgregata manu Asturiensium et Vasconum; nec mora a suis destitutus in fugam est uersus, captusque a duobus comitibus, Scipione uidelicet et Somnane, in territorio Premoriense, sic digna factis recipiens, euulsis oculis, monasterio deputatus est [...] Interim Ranimirus princeps bellis ciuilibus saepe impulsus est. Nam comes palatii Aldroitus aduersus regem meditans, regio praecepto excatus est. Piniolus etiam, qui post eum comes palatii fuit, patula tyrannide aduersus regem surrexit: ab eo una cum septem filiis suis interemptus est [...] Completo autem anno regni sui septimo Oueto in pace quieuit» (Ubieto, pp. 44 y 46).

101. Barrau-Dihigo, p. 219, nota 2.

Bermudo I, añadiendo que fue elegido rey a la muerte de Alfonso II. Su enfrentamiento con Nepociano ofrece particularidades en relación con la narración de la *Crónica Albeldense*. Ramiro se encontraba ausente en la provincia de Bardulia, a donde había ido a buscar esposa. A causa de esta ausencia, muerto el rey Alfonso, el *comes palatii* Nepociano ocupó el reino de manera tiránica. Ramiro, al enterarse de este hecho, se dirigió a Galecia, a la ciudad de Lugo, donde reunió un ejército, de toda la provincia dice la «ovetense». Poco después entró en Asturias, donde se le enfrentó Nepociano en el puente del río *Narcia* con un ejército de astures y vascones. Nepociano fue abandonado, sin embargo, por los suyos y se dio a la fuga. Fue hecho prisionero por los *comites* Escipión y Sonna en el territorio o provincia Premoriense, es decir, la región de Cangas de Onís,¹⁰² y le fueron sacados los ojos. Ramiro mandó que se le encerrara en un monasterio, donde terminó su vida, dice la «rotense», en hábito monástico. Con la derrota de Nepociano no terminaron los conflictos internos a los que tuvo que hacer frente Ramiro I. La *Crónica de Alfonso III* nos habla de las guerras civiles que se vio obligado sostener. Dos miembros de la alta nobleza, de los que hace mención también la *Crónica Albeldense*, Aldroito y Piniolo, fueron sucesivamente derrotados, el primero cegado y el segundo pasado por la espada junto con siete hijos. La versión «rotense» llama a estos dos nobles magnates, a uno de ellos *procer* y al otro *comes palatii*. La «ovetense» dice que los dos eran *comites palatii*, precediendo en este cargo de *comes* Aldroito a Piniolo. Las expresiones empleadas para contar la sublevación de estos nobles: «superuia sunt elati, tyrannide surrexit», son semejantes a las empleadas en el caso de Mauregato y de Nepociano. Ramiro I moriría de muerte natural, después de siete años de reinado, en Oviedo.

Las tres fuentes coinciden en hacer de Ramiro I el sucesor inmediato de Alfonso II, pero por otros documentos conocemos que Nepociano fue rey con anterioridad a Ramiro y con este título aparece en nóminas y latérculos. Por ejemplo, en la *Nomina regum catholicorum Legionensium* del *Código de Albelda*¹⁰³ entre los reyes astures aparece Nepociano después de Alfonso II y antes de Ramiro I, lo mismo que en la *Nomina regum catholicorum Legionensium* del Có-

102. Ibid.

103. Flórez, *ES*, XIII, p. 449: «Deinde Nepotianus cognatus Regis Adelfonsi. Post Nepotianum Ranimirus».

dice de Roda.¹⁰⁴ En estas listas Nepociano es considerado rey sin lugar a dudas y de forma expresa como antecesor de Ramiro. Además, se le emparenta con Alfonso II del que se dice que es *cognatus*: cuñado. Aparte de estas nóminas, otro documento de cuya autenticidad no se puede dudar nos presenta a Nepociano reinando en Oviedo. Se trata de un documento del año 863 en el cual un tal Rebelio hace una declaración judicial, *iudicium*, ante el obispo Antonio y otros jueces, para devolver al monasterio de Santa María del Puerto, Santuña, bienes que habían sido legados a este monasterio por una tía suya. Rebelio y su padre Montano habían recuperado estos bienes por mandato del rey. Según el documento, Rebelio acudió a Oviedo y obtuvo este mandato por escrito —*tessera*— de Nepociano, al cual se le califica de *dominus*. La decisión regia fue llevada a cabo por un funcionario real, el sayón de nombre Calorato. De esta forma, fueron expulsados sin otro *iudicium* los monjes de Santa María del Puerto y las tierras volvieron a la familia de la donante.¹⁰⁵ Es evidente que el *domnus Nepotianus* de Oviedo es el rey Nepociano de las nóminas y al que las crónicas consideran tirano, según se desprende del título de *dominus* y de la actuación del sayón en la ejecución del mandato.¹⁰⁶ Pérez de Urbel ha identificado al Nepociano de este documento con el antagonista de Ramiro I y ha señalado igualmente cómo Nepociano se apoyó en la región oriental del reino.¹⁰⁷ Las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III* presentan a Nepociano reinando en Asturias, la región oriental del reino, y apoyado por un ejército de astures y vascones.

Una vez vistas las noticias de las nóminas y del documento del año 863, que presentan a Nepociano como rey, cobran más sentido las relaciones de las crónicas sobre el reinado de Ramiro I. La *Crónica Albeldense* califica a Nepociano de tirano y, por lo tanto, a Ramiro de rey legítimo, pero, sin embargo, dice con toda claridad que gracias

104. «Deinde Nepotianus cognatus regis Adefonsi R. A. Post Ranimirus, R. A. VII, M. VIII, d. XVIII» (Gómez-Moreno, p. 628).

105. «Sic fui ego Rebelio ad Obeto, et pro tessera domni Nepotiani misi ipsos fratres in placito qui erant possessores in ipso loco castello, per saionem Caloratum, et sic expulsabi eos absque alicuius iudicio, et obtinente pro ipsa presumptione una cum patre meo Montano» (A. C. Floriano, *op. cit.*, I, p. 319).

106. A. C. Floriano, *op. cit.*, I, p. 413, reseña en su índice a este Nepociano erróneamente como abad de Santa María del Puerto.

107. R. Menéndez Pidal, *Historia de España*, VI, Madrid, 1964, p. 203.

a su victoria sobre Nepociano Ramiro obtuvo el reino —«et sic regnum accepit»—. Es decir, que Nepociano fue rey después de muerto Alfonso II y con anterioridad a que Ramiro lo derrotara, lo que está de acuerdo con la precedencia que le otorgan las nóminas.

Al morir Alfonso II, Ramiro se hallaba fuera del reino, en Bardulia y, a pesar de su ausencia, fue elegido rey según la *Crónica de Alfonso III*. Sin respetar esta elección, Nepociano, dice la *Crónica*, se hizo con el reino. En las diversas fuentes encontramos información sobre el parentesco de los dos contendientes con el rey difunto. La *Crónica de Alfonso III*, aunque legítima el acceso de Ramiro por medio de la elección, no olvida, sin embargo, precisar que era hijo de Bermudo I y primo, *consobrinus*, por línea de varón de Alfonso II, recalca la «ovetense». Por su parte, las nóminas hacen a Nepociano *cognatus* de Alfonso II, es decir, que estaba casado con su hermana. El hecho de que alcanzara la corona por su matrimonio con la hermana del rey no es inverosímil, ya que existían los precedentes de Alfonso I, marido de la hermana de Favila, y de Silo, marido de la hermana de Fruela I, además todas ellas hijas de reyes: Ermesinda de Pelayo, Adosinda de Alfonso I, y la mujer de Nepociano de Fruela I. Lo que llama más la atención es que Nepociano fuera cuñado de Alfonso II y le sucediera en el trono, cuando este rey murió de edad muy avanzada, aunque no creemos que este argumento sirva para desechar el parentesco. El propio Ramiro I plantea los mismos inconvenientes respecto a la edad, si se acepta su filiación de Bermudo I.

A Nepociano se le califica en la *Crónica de Alfonso III* de *comes palatii*, evidentemente de Alfonso II, alto cargo semejante al existente en el reino carolingio en época contemporánea y que no había existido en la monarquía visigoda.¹⁰⁸ La redacción «ovetense» hace también *comites palatii* a Aldroito y a Piniolo, mientras que la «rotense» sólo da este título a Piniolo. El *comes palatii* del reino astur aparece como un cargo único, al igual que ocurría entre los carolingios, y no se puede, por lo tanto, asimilar a los *comites* del Oficio Palatino de la época visigoda. La organización de la monarquía asturiana debió de ser mucho más simple y menos precisa que la carolingia, pero existían ciertas semejanzas indudables con ella. Por este motivo creemos que hay que proceder con cautela ante la afirmación

108. Barrau-Dihigo, p. 226.

de la *Crónica de Albelda*, de que Alfonso II restableció en Oviedo el orden de los godos tanto en el Palacio como en la Iglesia.

Parece muy cierto que la rivalidad entre Ramiro y Nepociano enfrentó las regiones orientales y occidentales del reino astur. La *Crónica de Alfonso III* cuenta la noticia que llama la atención, de que Ramiro, a pesar de encontrarse en la región castellana, Bardulia, a la muerte de Alfonso II y a la subida al trono de Nepociano, tuvo que ir al extremo occidental del reino, a Lugo, para encontrar partidarios y poder formar un ejército. La *Crónica* es tajante al afirmar que Ramiro atacó desde occidente a Asturias o a los astures. La redacción «ovetense» expresa asimismo con gran claridad el hecho de que Nepociano obtuvo el apoyo de los astures y de los vascones, es decir, de los habitantes de la región occidental de la actual provincia de Oviedo, las Asturias de la actual provincia de Santander y el territorio cercano y poco definido que debía de abarcar la primitiva Castilla (Bardulia) y Álava. No es, pues, extraño que Nepociano, una vez derrotado *ad pontem Narciae*, se refugiara en el territorio Premoriense, Primorias, la región de Cangas de Onís y cuna del reino, donde sería hecho prisionero más tarde. El documento del 863 atestigua también la efectividad de la soberanía de Nepociano sobre las Asturias de la región santanderina.

Nepociano sería cegado y recluido en un monasterio, según la *Crónica de Alfonso III*, donde murió llevando el hábito monástico. La práctica de confinar en un monasterio a un rey destituido para impedirle recuperar la corona se dio en el reino visigodo, y estaba respaldada por la ley canónica que prohibía reinar a los que poseyeran la condición religiosa, según se ha visto arriba. Esta condición religiosa sirve en las crónicas para justificar la renuncia al trono por parte de Bermudo I. Pero en el reino asturiano existía un precedente inmediato que la relacionaba con la destitución de un monarca, si aceptamos la noticia del *Albeldense* de que Alfonso II fue privado del reino en el año undécimo de su reinado y recluido en el monasterio de Abelania. Alfonso II no respetó, como lo había hecho Vamba, las prohibiciones legales que por esta circunstancia pesaban sobre él, y recuperó el trono. La práctica de la reclusión en un monasterio no era desconocida entre los francos y precisamente la deposición del último merovingio Childerico III, en 751, que fue acompañada de la elección y unción de Pipino el Breve, se hizo de esta forma. Nepociano fue además cegado, castigo usual en esta época tanto entre los

francos como en Bizancio para alejar a los rebeldes o a los pretendientes al trono, y que estaba previsto también en la legislación visigoda desde la época de Chindasvinto.

Si Nepociano precedió efectivamente a Ramiro, llegó a ejercer la soberanía y fue despojado por Ramiro del reino por la fuerza, confinándole a la vida monástica y cegándole, no cabe duda de que el calificativo de tirano cuadraría mejor a Ramiro que a Nepociano, en el caso de que se tratara de un simple término técnico. La legitimidad de Ramiro no fue fácilmente aceptada como lo demuestran las sucesivas rebeliones que tuvo que sofocar. De todos modos, Ramiro conservó la corona después de derrotar a miembros de la alta nobleza, como Aldroito y Piniolo, consiguiendo establecerse sólidamente en el trono y siendo la cabeza indiscutible de una dinastía que se sucedería por línea de varón hasta bien entrado el siglo XI.

El ciclo de los problemas sucesorios del reino astur, en el sentido que los estamos estudiando, parece cerrarse con los descendientes inmediatos de Ramiro I.

Ordoño I

En las tres crónicas¹⁰⁹ se afirma que Ordoño I fue hijo de Ramiro I y le sucedió en el trono a su muerte. La misma noticia se encuentra en las nóminas de los manuscritos de Albelda y de Roda.¹¹⁰ Murió de muerte natural en Oviedo y allí fue sepultado con sus antecesores. La sucesión patrilineal no fue discutida y sólo la *Crónica de Alfonso III* alude a una rebelión de los vascones al principio de su reinado, que no creemos que pueda relacionarse de forma directa con el problema sucesorio.

109. *Crónica Albeldense*: «Ordonius filius ejus regnavit annis XVII [...] Fine pacifico Obeto decessit» (Gómez-Moreno, p. 603). *Rotense*: «Ranimiro defuncto Hordonius filius ejus successit in regnum [...] Hordonius sepefactus rex post XVI anno [regni] morbo podagrio correptus Obeto est defunctus et in basilice sancte Marie cum prioribus regis est tumulatus. Felicia tempora duxit in regno felix extat in celo, et nunc letatur cum sanctis angelis in celestibus regnis» (Gómez-Moreno, pp. 619 y 621). *Ovetense*: «Ranimiro defuncto, Hordonius filius ejus successit in regnum [...] Ordonius suprafatus rex, post XVI anno regni expleto, morbo podagrico correptus, Oueto est defunctus, et in basilica Sanctae Mariae cum prioribus regibus est tumulatus. Felicia tempora duxit in regno, felix stat in caelo, et qui hic nimium dilectus fuit a populo, nunc autem laetatur cum sanctis angelis in caelestibus regnis» (Ubieta, pp. 48 y 50).

110. Flórez, *ES*, XIII, p. 449, y Gómez-Moreno, p. 628.

Alfonso III

A Ordoño I le sucedió su hijo Alfonso III.¹¹¹ La *Crónica Albeldense* y la versión «rotense» de la *Crónica de Alfonso III* reseñan la filiación de Alfonso III como hijo de Ordoño I, añadiendo que le sucedió en el reino. La *Albeldense* nos informa sobre la deposición de Alfonso hecha de manera tiránica por el *comes Galliciae* Froila que llegó a reinar y fue muerto en Oviedo por los fieles del rey depuesto. Alfonso se había dirigido a *Castella*, de donde volvió y fue repuesto en el trono de su padre. Será desde el comienzo de su reinado un rey victorioso. Después de esta noticia sobre la destitución y recuperación del reino, la *Crónica de Albelda* se extiende con bastante detalle sobre los éxitos militares y las conquistas de Alfonso III hasta el año 883 en que definitivamente se cierra la narración. En la noticia de la destitución de Alfonso III encontramos un nuevo paralelo con situaciones anteriores a las que ya hemos apuntado, que indican una contraposición entre las regiones occidentales y orientales del reino. Froila es *comes Galliciae* y desde allí, sin duda, lo mismo que Ramiro I, llegó a reinar en Oviedo. Alfonso III se vio obligado a refugiarse en *Castella*, territorio que a partir de esta época aparece ya con una personalidad histórica definida. Alfonso II también buscó refugio en la parte oriental del reino al ser expulsado por Mauregato, y Nepociano levantaría un ejército de astures y vascones. La importancia y significado de estas repeticiones demuestran que no pueden ser casuales. No obstante las circunstancias que concurrieron en la recuperación del reino por Alfonso III, este mismo rey tuvo que luchar dos veces contra los vascones al principio de su reinado, como su padre.

La filiación de Alfonso viene dada también en las nóminas sin que, en cambio, encontremos en ellas el nombre de Froila Bermúdez

111. *Crónica Albeldense*: «Adefonsus filius ejus XVIII regni deducit annum. Istum in primo flore adulescentiae, primoque regni anno et suae natiuitatis XVIII, ab apostata Frojlane Galliciae comite, per tiranidem regno priuatur. Ipseque rex Castellam se contulit, et non post multo tempore ipso Frojlane tiranno et infausto rege, a fidelibus nostri principis Obeto interfecto, idem gloriosus puer ex Castella reuertitur, et in patris solio regnans feliciter conelatur, qui ab initio regni super inimicos faborem victoriarum habet semper. Vasconum feritatem bis cum exercitu suo contriuit atque humiliauit» (Gómez-Moreno, pp. 603 s.). Rotense: «Hordonio defuncto Adefonso filio ejus successit in regnum» (Gómez-Moreno, p. 621).

en las series de los reyes de Asturias, como sí aparece en los casos de Mauregato y de Nepociano, calificados también de tiranos por las crónicas. A partir del reinado de Alfonso III la sucesión al trono se hará dentro de los miembros de un mismo linaje, el de Ramiro I, y las cuestiones sucesorias se decidirán entre los varones de la misma familia.

4. LOS RESTOS MATRILINEALES EN LA SUCESIÓN AL TRONO DEL REINO ASTUR

A través del análisis que hemos realizado de las crónicas del ciclo de Alfonso III se puede deducir que la sucesión al trono en el reino astur y su evolución en los siglos VIII y IX no constituye una continuación de la que existió en el reino visigodo de Toledo, ni, por lo tanto, puede comprenderse como una transformación de ella. Desde sus comienzos la monarquía asturiana presenta unos rasgos originales que la relacionan con la historia local y la evolución de la organización social de la región. Estos rasgos los hemos puesto y de relieve en el estudio de la tradición «local» y de la tradición «progótica» en los pasajes de las crónicas que se refieren directamente a la cuestión de la sucesión al trono. Es evidente que estas dos tradiciones y las contradicciones que resultan de su confluencia en las mismas piezas historiográficas, habrá que explicarlas dentro de la ideología general de las crónicas en el momento en que fueron escritas. De todas formas podemos aislar ahora elementos lo bastante significativos que sirvan para reconstruir la sucesión al trono en el reino astur y las formas sociales que subyacen detrás de ella.

Hemos señalado cómo el origen visigodo del primer rey asturiano mencionado en las crónicas y nóminas es muy problemático. A Pelayo (718-737) le sucedió su hijo Favila (737-739). Éste, a pesar de tener descendencia, fue sucedido por el marido de su hermana Ermesinda, Alfonso I (739-757), personaje que había venido de fuera del reino y que se había casado con la hija de Pelayo en vida de éste y con su consentimiento. A su muerte subió al trono un hijo de este matrimonio, Fruela I (757-768), que tomó esposa fuera del reino entre los vascones y tuvo problemas para conservar el trono con su hermano al que mató por esta causa, siendo muerto luego él mismo. El sucesor de Fruela, Aurelio (768-774), ofrece ciertos problemas en

relación con la sucesión que se justifica por su parentesco con el linaje de Alfonso I en la versión «ovetense» de la *Crónica de Alfonso III* que le hace primo hermano del rey anterior; la versión «rotense» le llama *confrater*, término de parentesco difícil de precisar y que aquí equivale a *consobrinus*. Durante su reinado Silo, personaje que al menos por su madre era extraño al reino, se casó con Adosinda, hermana de Fruela I e hija de Ermesinda y de Alfonso I. Por este matrimonio Silo (774-783) obtuvo posteriormente el reino. Durante el reinado de Silo y Adosinda, un hijo de Fruela I, Alfonso, aparece desempeñando un cargo importante en el reino, pero a pesar del intento de la reina de elevar al trono a su sobrino, el nuevo monarca sería Mauregato (783-788). La tradición «progótica» le hace hijo de Alfonso I y de una sierva, y las interpolaciones «progóticas» de la *Albeldense* le califican de tirano. Mauregato fue sucedido por Bernudo I (788-791) al que la *Crónica de Alfonso III* hace hijo de Fruela, hermano de Alfonso I. Este rey en las versiones «progóticas» abandonaría el trono por haber sido ordenado de diácono con anterioridad. Por fin subirá al trono el hijo de Fruela I y la vascona Munia Alfonso II (791-842) que según todas las crónicas murió sin descendencia. La sucesión de Alfonso II no se realizó fácilmente. Un pariente suyo, cuñado —*cognatus*—, Nepociano (842) reinó en Oviedo. Su gobierno está atestiguado por las nóminas regias y la documentación de Santa María del Puerto en las Asturias de Trasmiera. De todas formas sería arrojado del trono por Ramiro I (842-850) que a la muerte de Alfonso II se hallaba en Bardulia, la Castilla originaria, con el fin de buscar esposa. Ramiro I tuvo que someter las rebeliones de otros pretendientes al trono. En la *Crónica de Alfonso III* aparece como hijo de Bermudo I y descendiente, por lo tanto, por línea de varón de Fruela, el hermano de Alfonso I, hijo de Pedro *dux* de Cantabria. Le sucederían en el trono su hijo Ordoño I (850-866) y su nieto Alfonso III (866-911), con los cuales se estabilizó la sucesión regia por línea patrilineal en un mismo linaje.

Resumimos aquí lo que se ha estudiado con más detalle en las páginas anteriores. Se pueden observar cambios significativos en la forma de realizarse la sucesión al trono en el reino astur durante la época de sus primeros reyes en el siglo VIII hasta el establecimiento de un tipo de sucesión patrilineal en la época de Ramiro I y sus sucesores. Hay un hecho que llama la atención en las primeras sucesiones del reino asturiano, la importancia de las hijas de los reyes

en el acceso al trono de sus maridos. Así, Alfonso I, un extranjero, fue rey porque se casó con Ermesinda, la hija de Pelayo. Silo, otro extranjero al parecer, porque se casó con Adosinda, hija de Fruela I, y Nepociano porque era esposo de una hermana de Alfonso II, es decir, una hija de Fruela I. Coexistiendo con esta práctica se dan sucesiones directas de padre a hijo en los casos de Favila respecto a Pelayo y de Fruela I respecto a Alfonso I.

Otros reyes suceden en el trono de manera no muy clara, al parecer como miembros de un linaje regio por línea masculina emparentado según las crónicas con Alfonso I y, en definitiva, con Pedro *dux* de Cantabria. Estos son Aurelio, Mauregato y Bermudo I. Aurelio, *confrater* de Fruela I según la «rotense» y *consobrinus* del mismo rey e hijo de Fruela, hermano de Alfonso I, según la «ovetense», es una figura cuya presencia en el trono asturiano no se explica muy satisfactoriamente. Si se tiene en cuenta que su antecesor, Fruela I, mató a su hermano por disputas sobre el reino y luego fue asesinado, no parecería extraño que Aurelio interviniera directamente en la muerte de Fruela. De todas formas, el futuro Alfonso II, hijo de Fruela I, no reinará hasta mucho más tarde, pues a Aurelio le sucede Silo, casado con una hermana de Fruela I, y a éste Mauregato, el cual según las versiones «progóticas» sería hijo de Alfonso I y de una sierva. Bermudo I sería rey, como Aurelio del que fue hermano, por descender por línea masculina del linaje de Pedro *dux* de Cantabria.

Durante estos reinados el hijo de Fruela I, Alfonso II que fue protegido por su tía Adosinda, se retiró a vivir luego entre los parientes de su madre, los vascones de Álava. La legitimidad de la subida al trono de Alfonso II viene expresada en la «rotense» por la unción y la elección según las prácticas visigodas, aunque esta afirmación haya quizá que ponerla en duda y relacionarla con la ideología «progótica» que informa en mayor o menor grado las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III*. En el documento del año 812, de cuya autenticidad no hemos dudado, el mismo Alfonso II explica su calidad regia por su parentesco con Pelayo a través de Ermesinda, madre de su padre, Fruela I. Por otro lado, en la *Crónica de Alfonso III* se señala que Bermudo I hizo sucesor suyo en vida a su sobrino Alfonso II.

La calidad de rey de Ramiro I se justifica por ser hijo de Bermudo I, y se encuentra en situación semejante a la de Aurelio y

Bermudo I dentro del linaje patrilineal de Pedro *dux* de Cantabria.

En apariencia no existe una coherencia en la sucesión al trono del reino asturiano primitivo hasta llegar a la situación definitiva de que el trono se herede de padres a hijos por línea de varón con Ramiro I y sus descendientes en el siglo IX. Creemos, sin embargo, que la importancia de las mujeres en facilitar el trono a sus maridos hay que interpretarla como la última fase de un tipo de sucesión matrilineal indirecta. Se trataría de una línea matrimonial indirecta de suegro a yerno, que iría desapareciendo hasta imponerse la línea patrilineal que coexistió alternándose con la línea matrilineal.

Es conocida la forma de sucesión matrilineal indirecta en la historia primitiva de varios pueblos, siendo el ejemplo más claro el de la monarquía romana. G. Thomson, refiriéndose a los reyes de Roma, dice: «El primer rey del *Populus Romanus* fue el propio Rómulo, fundador de la ciudad. La mayor parte de los sabinos eran entonces dependientes bajo su propio rey, Tito Tacio. Rómulo fue sucedido por un sabino, Numa Pompilio que era un yerno de Tito Tacio. El siguiente rey fue un latino, Tulo Hostilio que fue sucedido por otro sabino, Anco Marcio, hijo de la hija de Numa. Sobrevino entonces la conquista etrusca. Tarquinio Prisco, el rey siguiente, era un etrusco. Su sucesor fue Servio Tulio, un esclavo etrusco o latino, que se había casado con su hija. De él la sucesión pasó a su yerno, Lucio Tarquinio, un hijo de Prisco, y con él terminó la monarquía.

»En esta tradición el oficio real se transmite regularmente en línea femenina. Anco Marcio es un hijo de la hija de su predecesor, Pompilia, lo que quiere decir que sucedió a través de su madre. De manera similar, Numa, el padre de Pompilia, se había casado con la hija de su predecesor; Servio Tulio se había casado con la hija de Prisco y Lucio con la hija de Servio Tulio. No es probable que los romanos de la época posterior inventaran una tradición tan repugnante a sus prejuicios.

»La sucesión de suegro a yerno es una forma reconocida de herencia matrilineal. El oficio es detentado por los varones pero se transmite a través de las hembras. La norma iroquesa que va del hermano de la madre al hijo de la hermana, se basa en el mismo principio, siendo la diferencia simplemente que la norma romana presupone un desarrollo más avanzado del matrimonio».¹¹²

112. G. Thomson, *Studies in Ancient Greek Society. The Prehistoric Aegean*, Londres, 1961, p. 97.

Más adelante Thomson añade en el mismo sentido, al referirse a otros pueblos mediterráneos, que «cuando un hombre sucede a su suegro como rey lo hace como consorte de la reina que reina por su propio derecho». ¹¹³

La comparación que hacemos entre la sucesión matrilineal indirecta de la monarquía romana y los rasgos de este tipo de sucesión que se encuentran entre los reyes astures más antiguos, se ve apoyada por la historia de la sociedad de los pueblos del norte de la Península en los siglos anteriores y en la época altomedieval. Al estudiar la organización social de los cántabros en relación con los orígenes de la «Reconquista» nos hemos referido a la vitalidad de la organización gentilicia en la época romana y a la existencia de un matriarcado, más explícito entre este pueblo. Las noticias de Estrabón ¹¹⁴ las hemos estudiado en otro lugar. ¹¹⁵ La relación de estos textos con las inscripciones locales de la época romana, estudiada también en el mismo trabajo, prueban la existencia de grupos gentilicios que debían su cohesión social a las relaciones de parentesc en las que las mujeres ocupaban un lugar destacado. Estrabón dice que las mujeres eran sujetos de derechos con preferencia a los hombres, puesto que eran las que heredaban y casaban a sus hermanos constituyendo una especie de ginecocracia. ¹¹⁶ El estudio de las inscripciones precisa la evolución y las particularidades del matriarcado entre los cántabros. En un grupo de epígrafes de Peña Amaya y Monte Cildá la mayoría conserva «dedicaciones de madres a hijas e hijos, y de hijos e hijas a madres, sin referirse para nada al padre y sin filiación paterna. Se trata, por lo tanto, de inscripciones cuya figura principal es la madre y que nos hablan de un tipo de familia donde perduraban aún las relaciones matriarcales». La más interesante de estas inscripciones es una en que la filiación viene dada por línea femenina, es decir, que el hijo no expresa la filiación paterna sino la materna, lo cual es una prueba de una descendencia matrilineal directa. ¹¹⁷ En el grupo de inscripciones llamadas vadinienses del alto valle del Esla y del valle del Sella, donde se encuentra Cangas de

113. Ibid., p. 166.

114. Str., III, 3, 7-8; 4, 11, 16, 18.

115. A. Barbero y M. Vigil, «La organización social de los cántabros...», art. cit., pp. 200 ss., ahora en *op. cit.*, pp. 146 ss.

116. Str., III, 3, 8, y en *ibid.*, pp. 201 y 147, respectivamente.

117. Ibid., pp. 221-223 y 178-180, respectivamente.

Onís, centro al parecer difusor del grupo gentilicio vadiniense, se hallan también restos de matriarcado, concretamente de avunculado. En este sistema de sucesión matrilineal indirecta el matriarcado se conserva en la forma transicional que va del hermano de la madre al hijo de la hermana, es decir, de varón a varón pero en línea femenina. En las inscripciones vadinienses es frecuente encontrar, por otra parte, la filiación paterna.¹¹⁸

Otra prueba de la importancia de la ascendencia femenina entre los pueblos del norte se halla en una inscripción de Tarazona, ciudad «en el límite de los celtíberos con los vascones». Se trata de una dedicación a *Vaenico Tyche* hecha por su marido *Marius Myron* y su hija *Vaenico* es designada como hija de *Tyche*.¹¹⁹

Creemos necesario reproducir un párrafo de Thomson que citamos en el trabajo al que estamos aludiendo. Dice Thomson: «En general, siempre que ha sobrevivido un régimen matrilineal, toma la forma de sucesión del hermano de la madre al hijo de la hermana, que ha llegado a ser considerado como la norma. En realidad se trata de una situación de transición. La forma original se ha conservado en el clan jasi donde la sucesión pasa de madre a hija, siendo excluidos los varones. Esta forma se ve modificada por una delegación en el hombre de las funciones de la mujer, bien en el hermano, como entre los jasi y los iroqueses, o en el marido, como en la monarquía romana. La sucesión pasa entonces de varón a varón pero en línea femenina: del hermano de la madre al hijo de la hermana o del suegro al yerno. Y así llegamos al régimen patriarcal; exactamente lo opuesto del matriarcal, en el cual la sucesión pasa de varón a varón en línea masculina con la exclusión de las mujeres».¹²⁰

Las diferentes situaciones a las que alude Thomson en los pasajes de su obra que hemos citado las encontramos entre los pueblos cántabro-astures de la época romana y medieval. La forma original, en la que la madre era la figura central se encuentra en el grupo de inscripciones procedentes de Peña Amaya y Monte Cildá, donde la filiación paterna es casi inexistente y donde además en una dedicación el hijo expresa su filiación materna. Los cántabros más occidentales, del valle del Sella y del Esla, cuyo grupo más importante lo consti-

118. *Ibid.*, pp. 220 s. y 176-178, respectivamente.

119. *CIL*, II, 5833, y J. Caro Baroja, *Los pueblos del Norte*, San Sebastián, 1973, p. 78.

120. G. Thomson, *op. cit.*, p. 154.

tuían los vadinienses, se hallaban en una fase de transición hacia el patriarcado, y la sucesión matrilineal indirecta se hacía a través del hermano de la madre, es decir, por medio del sistema llamado avunculado, y con amplias referencias ya a la filiación paterna. El tercer estadio podemos observarlo en la forma de realizarse la sucesión al trono entre los primitivos reyes astures, cuyo centro político surgió en el valle del Sella, precisamente en la región de Cangas que siglos antes estaba habitada por vadinienses. En este caso la forma de sucesión se hacía a través de la mujer, pero no ya por representación del hermano de la madre, sino del marido de la heredera respecto a su suegro. Se trataba de los últimos restos de la línea matrilineal indirecta en una forma —de suegro a yerno— que como observa Thomson indica ya una preponderancia creciente del matrimonio que desembocaría en una sucesión patrilineal, existente con anterioridad al mismo tiempo que la matrilineal.

Frazer, al comentar la sucesión al trono en el antiguo Lacio pone de relieve no solamente el hecho de que varios reyes fueran sucedidos por sus yernos en línea matrilineal, sino que algunos ellos eran extranjeros o de origen servil o desconocido, que se casaban con la heredera real. Considera a partir de estos hechos, que en la sociedad del Lacio primitivo y en lo que concernía a la sucesión al trono, se seguían reglas exogámicas. De esta forma, los reyes serían extranjeros que casaban con la heredera regia, mientras que los varones del clan iban a casarse fuera con las herederas de otros clanes donde ellos ejercerían la realeza, o si no se casaban con herederas, vivían formando parte del clan de su mujer.¹²¹ Además de a la antigua Roma Frazer se refiere a otros pueblos donde se llevaban a cabo prácticas semejantes, en concreto entre los griegos y los escandinavos. De dos de los más antiguos reyes de Atenas: Céctrope y Anfición se dice que se casaron con las hijas de sus predecesores. Añade Frazer que si es correcta su interpretación para el Lacio de que las familias reales conservaban a sus hijas y mandaban fuera a sus hijos para que se casaran con princesas y reinaran sobre el pueblo de sus esposas, esto tendría como consecuencia que los descendientes masculinos reinarian en generaciones sucesivas sobre diferentes reinos. Esto parece haber sucedido tanto en la antigua Grecia

121. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, I, Abridged Edition, Londres, 1957, pp. 200 s.

como en la antigua Suecia, de lo que se puede inferir que era una costumbre practicada por más de una rama de los indoeuropeos de Europa. Muchas tradiciones griegas cuentan cómo un príncipe dejaba su tierra nativa e iba a un país lejano donde se casaba con la hija del rey y le sucedía en el reino. Los escritores griegos antiguos dan varias razones para estas emigraciones de los príncipes. Una de las más comunes es que el hijo del rey había sido desterrado por asesinato. Así se explicaría satisfactoriamente por qué huía de su propia tierra, pero no es una razón que sirva para explicar por qué se convertía en rey de otra. Se podría sospechar, según Frazer, que tales razones son consideraciones ideadas por escritores acostumbrados a la regla de que un hijo sucediera en la propiedad y en el reino a su padre, y les era difícil relacionar esto con tantas tradiciones de hijos de reyes que dejaban el país de su nacimiento para reinar sobre un reino extranjero. En la tradición escandinava se pueden encontrar rastros de costumbres semejantes. Así se lee que los maridos de las hijas recibían una parte del reino de sus regios suegros, incluso cuando estos suegros tenían sus propios hijos; en particular, durante las cinco generaciones precedentes a Haroldo I de Noruega, miembros masculinos de la familia Ynglingar, de la que se dice que procedía de Suecia, se indica en las *Heimskringla* o *Sagas de los Reyes Noruegos* que obtuvieron al menos seis provincias en Noruega por matrimonio con las hijas de los reyes locales. Frazer concluye recordando que un tipo corriente de cuento popular que relata cómo un aventurero que llega a una tierra extraña, conquista la mano de la hija del rey y con ella la mitad del reino o todo él, puede ser reminiscencia de una costumbre que se daba en la realidad.¹²²

En Roma la *gens*, el grupo emparentado fundamental en la sociedad, era exógama, aunque, según dice G. Thomson,¹²³ no hay afirmaciones expresas sobre ello. Pero, continúa el mismo autor, que se sabe que los romanos veían con malos ojos el matrimonio de los parientes cercanos, y que si esta norma había sido observada desde tiempos inmemoriales, esto mismo explica por qué, como ley consuetudinaria, nunca fue puesta por escrito.

Remontándose a la época monárquica de Roma, precisa Thomson¹²⁴ que el rapto de las sabinas se considera comúnmente como

122. *Ibid.*, pp. 240 s.

123. G. Thomson, *op. cit.*, p. 75.

124. *Ibid.*, p. 99.

un tipo de matrimonio de raptó, aunque esta forma de matrimonio fuera menos habitual de lo que se ha creído. Pero insiste en las supervivencias matriarcales entre los sabinos, rútilos y volscos, pueblos de la misma etnia, con lo cual el raptó de las sabinas por los latinos fundadores de Roma tendría como objetivo el acceso a la propiedad de los sabinos a través de sus mujeres. También cita testimonios de autores antiguos sobre el matriarcado entre los etruscos y cómo entre ellos la condición social se transmitía a través de la madre sin tener en cuenta la paternidad; se explica así que una princesa etrusca, la hija de Tarquinio Prisco, rey etrusco de Roma, se casara con un individuo al parecer de origen servil, Servio Tulio, que obtuvo así la realeza.

En un pueblo típicamente matriarcal como los jasi, los clanes eran estrictamente exógamos y el matrimonio dentro del clan la mayor falta que se podía cometer. La figura principal dentro de la familia y del clan era la llamada por Thomson la *materfamilias* y sobre todo la *materfamilias* mayor —*senior* en inglés— que ejercía funciones religiosas y sacaba mayores beneficios económicos de las propiedades del clan administradas por el hermano de su madre. La sucedían sus hermanas mayores en orden de juventud, y, en su defecto, la hij más joven heredaba la casa, mientras que la más vieja percibía sólo una parte de los bienes muebles. En el caso de no existir hermanas o hijas, la propiedad pasaba a las hijas de las hermanas y a las hermanas de la madre y a sus descendientes femeninos en la línea femenina. La situación del hombre, como marido, era la de un extranjero para el pueblo de su mujer y era considerado como un procreador. El matrimonio era monógamo, aunque una mujer podía tener sucesivos maridos, viviendo los hijos con ella e ignorando a sus padres. De todas formas, la posición del hombre se iba consolidando porque representaba a las mujeres en funciones económicas y religiosas. Así, donde el hombre llegaba a ser jefe, sus sucesores eran sus hermanos, empezando por el mayor, los hijos de sus hermanas, los hijos de las hijas de sus hermanas y los hijos de las hermanas de su madre. Thomson cita un caso de una jefe que estaba a punto de delegar sus deberes seculares en su hijo o en el hijo de su hija. Los jefes ganarían su posición por representar a las mujeres.¹²⁵

125. Véase G. Thomson, *op. cit.*, pp. 153 s., que recoge información de principios de siglo.

Como ya hemos indicado, en el primitivo reino astur la sucesión al trono se produjo de una forma compleja en la cual se mezclaban elementos de descendencia matrilineal indirecta con principios de ascendencia patrilineal y exogamia. Se puede recordar una vez más la fuerte tradición matriarcal existente entre los cántabros, atestiguada por las inscripciones de la época romana en formas más primitivas que indicaban, sin embargo, una transición hacia el patriarcado, en que la influencia de la familia patriarcal romana no debió de ser ajena.

Entre los primitivos reyes asturianos se distinguen dos grandes linajes, uno procedente de Pelayo y otro del padre de Alfonso I, al cual se designa como Pedro *dux* de Cantabria. En la descendencia de Pelayo se observan con más claridad supervivencias matriarcales, mientras que en la descendencia de Pedro de Cantabria la norma de sucesión patrilineal es la predominante. Sin embargo, en ambos linajes es posible constatar prácticas exogámicas que no se circunscribían al linaje cántabro-astur primitivo, sino también a las regiones más próximas, y en general a toda la región septentrional de la Península.

El centro más primitivo del reino astur se hallaba en Cangas según las crónicas del ciclo de Alfonso III. Creemos que es necesario tener en cuenta que en esta región existió un centro de poder político al final de la época romana, según parece atestiguar la estela de *Magentia*, de Soto de Cangas de Onís, de características semejantes a las vadinienses de la misma zona. La expresión *ex domu dominica* de esta inscripción ha sido considerada sin fundamento como cristiana. Nosotros creemos que esta expresión alude a un centro de poder político detentado por un jefe local que tuviera en esta región su asentamiento principal.¹²⁶ La *cova dominica* o *cova Sanctae Mariae* que aparece en las crónicas de la época de Alfonso III como punto central del nacimiento político del reino astur en un contexto sacralizado, sin duda está en relación con el centro de poder político anterior cuya existencia pone de manifiesto la estela de *Magentia*. Es sabido que las cuevas de esta región fueron centros religiosos no cristianos en su origen, pero que pasaron a ser luego lugares de culto cristiano durante la época visigoda.¹²⁷ En la *cova Sanctae Mariae* o Covadonga, *cova dominica*, se han hallado restos arqueológicos de una cristianización contemporánea al reino visigodo de Toledo. La interpretación de

126. A. Barbero y M. Vigil, «La organización social de los cántabros...», art. cit., pp. 231 s., nota 118, ahora en *op. cit.*, pp. 193 s., nota 118.

127. *Ibid.*, pp. 229 ss. y 190 ss., respectivamente.

estos datos arqueológicos e historiográficos, puestos en relación, permite suponer una continuidad desde los cántabros vadinienses hasta el primitivo reino astur conocido por las crónicas. Es decir, que ya en la época romana y después en la visigoda existía un poder político al que se refiere la *domus dominica* de la inscripción *Magnentia*, cuya interpretación más correcta sería la indicada arriba. La *cova* de las crónicas lleva la designación de *dominica*, de donde se deduce Covadonga, y también de Santa María, lo cual la relaciona tanto con el centro político como en el aspecto religioso del poder político local, y su cristianización bajo la advocación de Santa María, realizada sin duda durante la época visigoda, prueba la cristianización de un culto matriarcal unido al poder político indígena.

Todas estas consideraciones dan base para llegar a la conclusión de que no hubo una interrupción entre la organización de la sociedad y la vida política en las regiones habitadas por los cántabros y sus vecinos desde la época romana hasta la invasión musulmana. Lo que sí se dio fue una evolución total de la sociedad y una cristianización parcial y tardía, pero que no implicaba una absorción política por parte del reino de Toledo. El hecho de que en las crónicas del ciclo de Alfonso III se comience la serie de los príncipes astures con nombre de Pelayo y a partir de la invasión musulmana, no quiere decir que con anterioridad no existieran jefes capaces de ejercer un dominio político sobre los territorios que se llamaron Asturias, o al menos sobre una parte de ellos. Por eso no es extraño que se pueda rastrear la tradición local, deformada y reelaborada, en crónicas escritas ya a finales del siglo IX. Así, al volvernos ahora al tema de la sucesión al trono, tendremos que relacionarlo con la organización de la sociedad en la región y con las razones de su evolución, teniendo en cuenta también los resultados del estudio sobre la formación de las crónicas. De esto ya hemos tratado en el capítulo 6 y, en parte, al analizar cada reinado.

La primera observación que surge al considerar el problema de la sucesión al trono asturiano, es la existencia de los dos linajes a los que nos hemos referido arriba, el de Pelayo y el de Pedro de Cantabria. En el primer linaje se aprecian rasgos muy acusados de sucesión matrilineal, mientras que en el segundo la sucesión patrilineal es dominante. La exogamia desempeña también una función importante para la obtención de la realeza en el propio reino astur y también

para dominar las regiones vecinas donde los sistemas matrilineales de herencia conservaban todavía una cierta vigencia.

Muchos de los datos concretos obtenidos a través de la información que proporcionan las primeras crónicas, pueden ser discutibles o difícilmente confirmables si se consideran como hechos positivos aislados, pero en su conjunto sirven para reconstruir las líneas generales de la organización política y social del primitivo reino astur. Esta sería la tradición «local» que es difícilmente impugnabile, puesto que su elaboración escrita procede de una época y de un ambiente en el que se había impuesto la tradición «progótica» adversa y existía consolidada la sucesión dinástica patrilineal. En esta época y en este ambiente es difícil que se inventaran hechos que ya no se comprendían y que estaban en contradicción con la práctica de la sucesión y con la ideología de finales del siglo IX.

La primera aparición de un personaje femenino importante para la obtención del poder político en el reino astur sería la de la hermana de Pelayo. La versión «rotense» de la *Crónica de Alfonso III* relata el episodio de la entrada de Pelayo en Asturias con su hermana y cómo Munuza, gobernador musulmán de Gijón, le mandó a Córdoba en una embajada por razón de su hermana, y, antes de que regresara, se casó con ella. Pelayo, al volver, no consentiría el matrimonio.¹²⁸ Según la *Crónica* ésta sería la causa de que Pelayo se rebelara con los astures. La redacción «ovetense» suprime este episodio que puede explicarse dentro de la tradición «local», pero que no tiene mucho sentido dentro de esta redacción más acentuadamente «progótica». El episodio es probablemente una fábula según está narrado, pero sí cobra significación si se tienen en cuenta las costumbres matriarcales y matrilineales de la aristocracia gentilicia del valle del Sella. Si la herencia de los bienes y del poder político podía hacerse a través de las mujeres, se comprende que el matrimonio de Munuza, gobernador musulmán y extranjero, con una princesa local sirviera para obtener o reforzar su dominio sobre el territorio, desplazando al hermano, Pelayo. En una sociedad matrilineal en desintegración ya hemos visto cómo los varones acceden al poder en representación de las hembras y lo aseguran a través de ellas. En este caso la actitud

128. «Qui supranominatus Munnuza prefatum Pelagium ob occasionem sororis ejus legationis [causa] Cordoua misit. Sed ante quam rediret per quam ingenium sororem illius sibi in conjungio sociavit. Quo ille dum reueriunt nulatenu consentit» (Gómez-Moreno, pp. 612 s.).

de Munuza y la de Pelayo tienen el mismo sentido si la hermana de éste podía legitimar el poder del varón. Pelayo podía legitimarlo por ser su hermano, y Munuza por ser el marido y además extranjero en grupos consanguíneos donde se conservaran restos de exogamia.

La sucesión de Pelayo parece repetir el esquema acabado de exponer en torno a una figura femenina, su hija Ermesinda. El nuevo rey fue Favila, hermano de Ermesinda y del que se puede suponer que fue príncipe de los astures no sólo por ser hijo de Pelayo, sino también en representación de su hermana. De Favila sabemos que tuvo descendencia que no le sucedió en el trono. El nuevo rey sería un extranjero, Alfonso I, que se había casado con Ermesinda en vida de Pelayo y que antes de morir éste había llevado a cabo expediciones guerreras junto con él. Es un caso típico de sucesión matrilineal indirecta de suegro a yerno con exogamia, como la que se puede observar entre los reyes de Roma. La «rotense» sugiere que compartió el poder con su suegro después de haber recibido como esposa a Ermesinda.¹²⁹ La *Albeldense* utiliza la misma palabra —*accepit*— para expresar el casamiento con la hija de Pelayo y la obtención del reino.¹³⁰

A la muerte de Alfonso I, le sucedió un hijo de su matrimonio con Ermesinda, Fruela I, que buscó esposa fuera del reino entre los vascones de Álava. Esta noticia como la del asesinato de su hermano son las más importantes en relación al problema que estamos tratando. La realeza de Fruela I debió de basarse en su ascendencia materna, como pone de relieve el documento del 812 de Alfonso II que habla de este rey como hijo de la hija de Pelayo sin citar a su padre Alfonso I. El hecho de que no se mencione a Alfonso I en este documento tan temprano y en el cual las influencias «progóticas» son todavía escasas, es revelador de la fuerza que tenía aun la tradición matrilineal, especialmente en un documento que procede del hijo de Fruela I. El asesinato de Vimara, a causa del dominio del reino, según la *Crónica Albeldense*, indica que ambos hermanos se disputaban el poder político como hijos de Ermesinda y como hermanos de Adosinda que será una figura central en los reinados posteriores. Además, el que Fruela I asesinara a su hermano creemos que tiene importancia para explicar el futuro alejamiento de su hijo en la suce-

129. Véase arriba, p. 306.

130. «Bermisindam Pelagii filiam [...] accepit [...] regnum accepit» (Gómez-Moreno, p. 601).

sión, ya que este asesinato era un parricidio, es decir, uno de los crímenes más graves dentro de las sociedades gentilicias y que además se había producido en el linaje regio, y cuyas responsabilidades alcanzaban a los descendientes y otros emparentados. Los pueblos primitivos suelen explicar este tipo de crímenes, como el parricidio, que afectan a la cohesión de la sociedad en su conjunto, como una especie de locura por parte del que los comete.¹³¹ Las crónicas hablan del carácter fiero de Fruela I, la «ovetense» lo pone en relación con el asesinato de su hermano¹³² y la *Albeldense* dice que fue muerto, después de la muerte de Vimara, a causa de su locura.¹³³ Por otro lado, el matrimonio de Fruela I con una princesa vascona de nombre Munia debió de facilitar el dominio de los reyes asturianos sobre la región alavesa si, como parece cierto, las costumbres matrilineales de la nobleza tribal vascona se venían conservando. Se trataría de un matrimonio exógamo con valor político. De estas consideraciones se desprende que la noticia de la «ovetense» de que Munia era una simple cautiva, obtenida después de una campaña contra los vascones y que el rey se guardó para sí como botín, elevándola luego al rango de reina, no parece tener mucho sentido. Munia era un miembro de la nobleza gentilicia alavesa y Alfonso II pudo por eso refugiarse entre los parientes de su madre. Por otra parte, la disputa por el trono con Vimara pudo también tener como causa el que Fruela conservara el poder en Asturias y no marchara a detentar el dominio dentro del linaje de su mujer según las costumbres exogámicas.

Si hasta este momento se puede explicar la sucesión al trono dentro de las vicisitudes de la sucesión matrilineal indirecta, la subida al trono de Aurelio cae fuera de este esquema. La relación de parentesco, si son ciertos los datos de las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III*, le sitúan fuera de cualquier tipo de sucesión matrilineal representado por el linaje de Pelayo y hacen, en cambio, de él un miembro de la familia de Pedro de Cantabria, donde la sucesión patrilineal aparece de forma muy clara. Sería un primo hermano de Fruela I por línea masculina, y probablemente tuvo que ver con

131. G. Thomson, *op. cit.*, p. 136, nota 174.

132. «Hic uir asper moribus fuit. Fratrem suum nomine Uimaranem propriis manibus interfecit» (Ubieta, p. 39).

133. «Fratrem suum nomine Uimaranem ob inuidiam regni interfecit. Ipse post ob feritatem mentis in Canicas est interfectus» (Gómez-Moreno, p. 602).

la muerte de este rey, como representante del linaje patrilineal dentro del que tanto Vimara como Fruela I estaban incluidos como descendientes de Pedro de Cantabria. Ninguna crónica alude ni al matrimonio ni a la descendencia de Aurelio. En cambio en la *Crónica de Albelda* se nos dice que Adosinda, hija de Ermesinda y hermana de Fruela I, se casó con Silo durante el reinado de Aurelio; la «rotense» sitúa este matrimonio después de la muerte de Aurelio. Es interesante poner de relieve el hecho de que Adosinda no estaba casada a la muerte de su hermano Fruela I y difícilmente podía transmitir la dignidad regia a un varón dentro de las normas matrilineales existentes. Téngase en cuenta, como hemos observado arriba, que en esta sucesión de suegro a yerno el matrimonio desempeña una función destacada, lo cual indica un paso adelante en la evolución hacia una sociedad patrilineal.¹³⁴

El sucesor de Aurelio, Silo, llegó a ocupar el trono por su matrimonio con Adosinda. La *Crónica Albeldense* y las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III* son unánimes en narrar esta circunstancia. Es decir, que obtuvo el trono por su matrimonio con princesa real, hija de Ermesinda, dentro del linaje que conservaba tradiciones matrilineales. Además Silo se nos presenta como extranjero en la *Crónica de Albelda*. Tendríamos en este caso una situación semejante a la de Alfonso I, extranjero que se casa con una princesa real en vida de su padre y luego obtiene el trono. Silo se casaría con Adosinda en vida de Aurelio que había ocupado el trono por su parentesco patrilineal con Fruela I, y obtendría el trono por este matrimonio. Es significativa la noticia que se encuentra en la *Crónica Albeldense* y en la versión «rotense» de que Adosinda y Silo no dejaron descendencia. La «rotense» relaciona este hecho con el puesto preponderante que adquiere el futuro Alfonso II, sobrino de Adosinda, dentro de la familia real como gobernador del palacio. Las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III* señalan una predilección de Adosinda hacia su sobrino que culminaría con el intento fallido de establecerlo en el trono a la muerte de Silo.

Sin embargo, el rey que sucedería a Silo fue Mauregato, hijo de Alfonso I y de una mujer que no era Ermesinda, y a la cual las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III* consideran de origen servil. Las noticias sobre su reinado son muy breves y se le denomina ti-

134. Véase arriba la observación de G. Thomson, en p. 330.

rano.¹³⁵ Nos parece del más alto interés que Adosinda, la figura política de más relieve en estos momentos, se recluyera en un convento, según sabemos por una carta de Beato y Eterio a Elipando de Toledo. Se puede recordar que entraba tanto dentro de las costumbres visigodas y carolingias, como en las propias astures, recluir a los monarcas depuestos en monasterios. No sabemos si Adosinda fue obligada por Mauregato a tomar el hábito religioso, pero desde luego el acontecimiento tuvo una extraordinaria solemnidad y a él asistieron todos los personajes eclesiásticos de relieve, debido indudablemente al rango preeminente que tenía Adosinda como figura política. Se podría afirmar que en una sociedad guerrera y bárbara como era la astur de aquellos momentos, es un hecho extraordinario la incidencia predominante en la vida política de una mujer que había proporcionado el trono a su marido y que al no tener sucesión había querido que reinara el hijo de su hermano, cuya relación con ella, según dicen las crónicas, especialmente la «rotense»: que gobernó el palacio porque Silo no tenía hijos de Adosinda, sugiere una especie de adopción. El reinado de Adosinda y su actuación política parecen ser una de las últimas manifestaciones del derecho matrilineal de sucesión, representado por la que pudiéramos llamar la *materfamilias* o matriarca en cuya representación ejercen el poder los varones, y que además puede designar sucesor dentro de su linaje. De todas formas, la noticia de las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III* interpreta estos episodios de forma contradictoria y de acuerdo a la ideología y a las circunstancias históricas de la época de su redacción. Es decir, que la versión «rotense» al referirse al reinado de Silo y al explicar el hecho de que Silo y Adosinda por carecer de sucesión introdujeron a su sobrino Alfonso en el gobierno del palacio, una especie de asociación al trono con derecho a sucesión, justifica este acontecimiento por la ascendencia patrilineal de Alfonso II como hijo de Fruela I y nieto de Alfonso I. Sin embargo, al comienzo del reinado de Mauregato, ambas versiones presentan junto a la reina Adosinda que quería hacer rey a su sobrino, hijo de rey, al Oficio Palatino o a los magnates de palacio como si se tratara de una sucesión electiva según la práctica visigoda, práctica a todas luces inexistente en aquellos momentos donde un Oficio Palatino es inimaginable; además se trata de la única noticia a este respecto. Igual-

135. Véase arriba el estudio pormenorizado de su reinado en pp. 309 ss.

mente la versión «rotense» nos habla de la unción de Alfonso II, cuando éste consigue definitivamente el trono.

Desde luego la narración del reinado de Mauregato está centrada exclusivamente en el problema sucesorio y con mayores referencias a la reina Adosinda y al futuro Alfonso II que al propio rey. Esta parcialidad pone de manifiesto que a los cronistas les interesaba destacar los problemas sucesorios que estaban ya rompiendo la práctica anterior abiertamente, pero interpretando el pasado conforme a su realidad contemporánea. Los decenios finales del siglo VIII son un momento clave en el cambio de los sistemas sucesorios y de ahí la importancia que se dé a estos problemas en las crónicas y en toda la tradición posterior, aunque sea de manera tendenciosa.

La sucesión patrilineal en el linaje de Pedro *dux* de Cantabria, que se había ido imponiendo en los reinados de Aurelio y Mauregato, vuelve a prevalecer en el reinado de Bermudo I, hermano de Aurelio e hijo de Fruela el hermano de Alfonso I. Este parentesco está expresado en las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III*, donde además se habla de una elección, es decir, que como en el caso de Alfonso II los cronistas utilizan conceptos políticos visigodos para justificar cambios en la forma de acceso al trono.

El reinado de Alfonso II, según venimos observando, presenta grandes dificultades en su estudio, al mismo tiempo que parece marcar otro punto decisivo en las transformaciones de la sucesión al trono. Por otra parte, la cronología de la subida al trono de Alfonso II no es demasiado clara.¹³⁶

En primer lugar Alfonso era hijo de Fruela I, descendiente por lo tanto por línea paterna del linaje de Pedro de Cantabria y del de Pelayo por la madre de Fruela I. Además, era hijo de una vascona alavesa, miembro de la aristocracia gentilicia de esta región. Su padre Fruela I había incurrido en parricidio con el asesinato de su hermano Vimara, hecho que, como hemos indicado, era un crimen muy grave en una sociedad gentilicia. Las consecuencias de este crimen podían extenderse a la descendencia del autor. Sin embargo, durante el reinado de Silo y Adosinda Alfonso II desempeñó un alto puesto en el gobierno del pequeño reino en circunstancias que parecen darle un derecho a la sucesión, que se vería apoyado por la actuación de la hermana de su padre, la reina Adosinda. Según las dos versiones de

136. Barrau-Dihigo, pp. 273 s.

la *Crónica de Alfonso III* hubo un intento de establecerle en el trono por parte de Adosinda apoyándose en un supuesto Oficio Palatino o conjunto de magnates de palacio a la antigua usanza visigoda.

Alfonso II fue desplazado del reino por su pariente paterno Mauregato, hijo de Alfonso I. Abandonó el reino astur para vivir entre los parientes de su madre en Álava. Como hijo de una vascona pertenecía al linaje de su madre donde había casado su padre Fruela I, en cuyo matrimonio se puede observar, al mismo tiempo que las prácticas exógamas, el intento de dominar políticamente la región por parte de los reyes astures. Las crónicas nos dicen que Bermudo I abandonó el reino por propia voluntad, y las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III* especifican que nombró sucesor suyo al futuro Alfonso II, sugiriendo una posible asociación al trono. Sin embargo, y discrepancias entre la versión «rotense» y la «ovetense» en la forma de narrar estos acontecimientos. La «rotense» dice que Bermudo hizo sucesor a Alfonso y que vivió con él durante muchos años hasta su muerte acaecida en la era 829, es decir, en el año 791. La misma versión dice que Alfonso fue ungido en el reino el mismo año del fallecimiento de su antecesor. En la redacción «ovetense» se nos informa, por el contrario, que en la era 829, en el año 791, Bermudo I hizo sucesor suyo a Alfonso y que después vivió con él durante muchos años. La contradicción se encuentra en que una versión, la «rotense», da la fecha del 791 para la muerte de Bermudo I y la subida al trono de Alfonso II, mientras que la «ovetense» considera esta fecha la del nombramiento de Alfonso como sucesor. Queda poco claro, por consiguiente, si ambos reyes coexistieron y cuál fue la fecha exacta de la muerte de Bermudo I.¹³⁷

La forma de designar la subida al trono de Alfonso II en la redacción «rotense», señalando el día y el año en que fue ungido: «fue ungido en el reino el predicho rey Alfonso Magno el 18 de las Kalendas de octubre de la era 829»,¹³⁸ el 14 de septiembre del 791, está en la línea de los latérculos de los reyes visigodos, sobre todo por lo que se refiere a las noticias de los últimos reyes.¹³⁹ En la *conti-*

137. Ibid.

138. «Hunctus est in regno predictus rex magnus Adefonsus XVIII kalendas octobris era quo supra [DCCCXXVIII]» (Gómez-Moreno, p. 617).

139. Véase la *Continuatio Soriensis MGH Chronica Minora*, III, p. 468: 50. unctus est autem dominus noster Egica in regno [...] sub die VIII k. Dec., die dominico, luna XIII, aera DCCXXV. 51. unctus est autem Vitiza in regno die quod fuit XVII k. Dec. aera DCCXXXVIII.

nuatio de los reyes visigodos del Códice D *Legionensis* que incluye a los reyes astur-leoneses, se señala la subida al trono de Alfonso II con palabras muy semejantes a la «rotense»: «fue puesto en el reino el señor Alfonso el día 18 de las Kalendas de octubre en la era 828».¹⁴⁰ Hay una variación de un año que puede ser un error o tener una intención que se nos escapa.¹⁴¹ Díaz y Díaz ha señalado esta forma de designar la subida al trono de Alfonso II que se encuentra con algunas variantes en ciclos de *Anales* independientes entre sí, como los *Complutenses* y *Conimbrigenses*, como la típica de designar a los reyes «en el ejercicio del poder según el sistema del llamado *Latérculo Real Visigótico*».¹⁴² No cabe duda de que la que veníamos llamando tradición «progótica» se pone de manifiesto de forma muy expresa en la noticia singular sobre la unción regia de Alfonso II, transmitida en la «rotense» a semejanza de los latérculos visigodos. La elaboración de esta noticia en la época en que fue redactada la crónica procedería del medio progótico mozárabe que legitimaba así la realza de Alfonso II según los antiguos usos de los reyes godos. Sin embargo, a pesar de esta supuesta legitimación, fue expulsado del reino en el undécimo año de su reinado y recluido en un monasterio noticia que sólo aparece en la *Crónica Albeldense*. Todas las crónicas coinciden en señalar que llevó una vida casta, sin esposa, es decir que no tuvo descendencia.

Sobre la figura de Alfonso II, que cubre una gran parte del período del reino astur, podemos suponer que se manifiestan en gran medida todavía los vestigios de la tradición matrilineal. Fue sucesivamente apartado del trono por representantes tanto del linaje patri-lineal de Pedro de Cantabria, como del matrilineal de Pelayo. Además, el particidio cometido por su padre pudo influir, en una sociedad impregnada por los usos gentilicios, para que se viera excluido de la sucesión, favoreciendo incluso su integración en el linaje materno de sus parientes alaveses. Esta larga espera no fue, por lo tanto, producto

140. *MGH Chronica Minora*, III, p. 469: «positus est in regno dñs Adefonsus XVIII klds Octubres in era DCCCXXVIII».

141. Barrau-Dihigo, p. 31.

142. M. C. Díaz y Díaz, «La historiografía hispana...», loc. cit., p. 322, nota 20, donde cita: «Post positus est in regno domnus Adefonsus XVIII kalendas octobris sub era DCCCXXVIII<1>», y añade un año a la noticia de los *Anales*, poniéndola de acuerdo con la versión «rotense» en cuanto al cómputo. La argumentación de Díaz y Díaz está aquí en relación con una compilación de materia histórica hecha en el reinado de Alfonso II.

de una casualidad que reunió sucesivas circunstancias adversas. De hecho no pudo reinar hasta que lo hubieron hecho todas aquellas personas que podían alegar títulos al trono, ya fuera por línea matrilineal indirecta o por línea patrilineal. De todas formas, en fecha tan avanzada como el 812, en el Testamento de San Salvador de Oviedo, documento sin duda inspirado por el mismo rey y que tiene un breve resumen histórico, se resalta la ascendencia matrilineal propia del linaje de Pelayo a través de su hija Ermesinda, madre de Fruela I, progenitor de Alfonso II. Además no se menciona a los godos al referirse a Asturias, ni la elección regia visigoda, en el breve resumen de la historia del reino astur que hay en este documento. No sería extraño, y lo apuntamos solamente como hipótesis, que Alfonso II recluyera a Bermudo I en un monasterio y le obligara a tomar órdenes religiosas, para hacerse con el trono. Lo cual estaría explicado en las crónicas como una dimisión voluntaria del reino por haber sido diácono.

A la muerte de Alfonso II la sucesión se disputó entre Nepociano y Ramiro I. Nepociano era *comes palatii* y cuñado de Alfonso II. En su condición de *comes palatii* debió de haber ocupado un rango semejante al del propio Alfonso II cuando gobernó el palacio en la época de Silo y Adosinda, porque no tenían hijos, cosa que hemos referido como una especie de asociación al trono que prefigura la sucesión. Tampoco Alfonso II tenía hijos, y su parentesco con Nepociano, al estar casado éste con una hermana suya según las nóminas,¹⁴³ induce a suponer que su sucesión vendría reforzada por un vínculo de parentesco matrilineal, además de ser *comes palatii*. Nepociano sería, de esta forma, el último rey astur que siendo varón alcanzó el trono en representación de su mujer, siguiendo las reglas de la sucesión matrilineal indirecta que venían realizándose en alternancia con otras reglas desde Alfonso I. No hay duda de que Nepociano fue rey legítimo¹⁴⁴ y que Ramiro I no fue rey legítimo hasta después de derrotarlo *ad pontem Narciae* como dice la *Crónica Albeldense*.¹⁴⁵ Por otra parte, Nepociano obtuvo el apoyo de astures orientales y vascones, habitantes de regiones donde se perpetuaban las antiguas organizaciones gentilicias y matrilineales. Sería hecho prisionero pre-

143. Véase arriba, pp. 321 ss.

144. Véase arriba, p. 322.

145. Gómez-Moreno, p. 603.

cisamente en la región premoriense, es decir, el territorio de Cangas de Onís, centro primitivo del reino astur, donde intentó resistirse.

Ramiro I por su ascendencia pertenecía al linaje patrilineal de Pedro de Cantabria a través de Fruela, hermano de Alfonso I, y de su hijo Bermudo I. La personalidad de este Fruela es realzada en la *Crónica de Alfonso III*, ya que aparece con su hermano Alfonso I llevando a cabo expediciones militares y casi como un corregente suyo. Luego es recordado, en la misma *Crónica*, como padre de Aurelio y de Bermudo I, de cuya descendencia se formaría la dinastía real astur-leonesa. Al morir Alfonso II Ramiro I se encontraba en la región de Bardulia, la primitiva Castilla, donde había ido a buscar esposa. Vemos aquí otra vez, como en el caso de Fruela I, que el matrimonio con alavesas o castellanas podía dar un poder al varón según los usos matrilineales, es decir, el casamiento con extranjeros, lo mismo que sucedía entre los cántabro-astures de los que surgió el reino de Pelayo.

Ramiro I afianzó, sin embargo, su poder desde Galicia y consiguió el trono imponiendo de manera definitiva la sucesión patrilineal que perduraría en el reino astur-leonés. A partir de su reinado la antigua monarquía, en la que la transmisión del poder era tan compleja, se convirtió en una monarquía dinástica, patrilineal y patrimonial de acuerdo con las costumbres feudales predominantes.

Al realizar este estudio sobre la forma de llevarse a cabo la sucesión en el reino astur y sus transformaciones no hemos pretendido reconstruir modelos etnológicos o antropológicos. Hemos tratado más bien de explicar la organización de la sociedad a nivel político manejando conceptos utilizados habitualmente por los antropólogos. Por eso creemos necesario profundizar aún en este método de análisis, pero teniendo en cuenta que los datos y su interpretación no son para nosotros sino instrumentos para conocer una realidad más amplia que se refiere a la sociedad en su conjunto con todos sus determinantes económicos, sociales, institucionales e ideológicos. Se trataría, por consiguiente, de llegar a conocer la historia de esta sociedad de una manera coherente e íntegra, y no de rastrear simplemente supervivencias que han llegado incluso hasta nuestros días, que pueden interesar a los estudiosos de la etnología y el folklore o a los antropólogos que hacen modelos sociológicos o culturales. Estos hechos, según nuestro punto de vista, tuvieron un pleno valor económico, social y político en su época y sólo un observador superficial podría

considerarlos como simples relaciones de parentesco abstractas y, en el peor de los casos, interpretarlos proyectando al pasado lo que en el presente serían curiosas supervivencias folklóricas.

En las obras etnológicas de Caro Baroja dedicadas a los pueblos de España en general y a los del norte en particular se recogen multitud de datos que se refieren a estos pueblos desde épocas remotas hasta nuestros días. Su esfuerzo recopilador y en ocasiones interpretativo es de gran valor para los historiadores, ya que se puede observar la organización gentilicia y su supervivencia en las regiones septentrionales de la Península y los rasgos matriarcales comunes a muchos de estos pueblos.¹⁴⁶

A continuación vamos a tratar de seleccionar, a través de la documentación altomedieval, algunos datos significativos que permitan comprender el paso de la sociedad gentilicia indígena a la sociedad feudal. Este paso lo hemos estudiado a nivel político en la sucesión al trono en el reino astur, pero trataremos de poner de relieve cómo en la organización política y en su evolución reproduce la organización económico-social que es inseparable de la misma. No nos limitaremos al territorio del pequeño reino astur, porque las formas sociales dominantes se extendían por toda la región septentrional de manera bastante homogénea, aunque las soluciones particulares en las diferentes zonas pudieron ser distintas en sus manifestaciones concretas. La documentación es enorme y aunque ha sido editada en gran parte no se ha intentado sacar de ella una visión orgánica de la sociedad, sino a lo sumo poner de relieve algunos datos eruditos que sirven para fijar cronologías dudosas, atestiguar la presencia de personajes históricos conocidos por otras fuentes, señalar la extensión geográfica de las propiedades monásticas, estudiar instituciones en abstracto y, en el mejor de los casos, cuando se ha pretendido obtener una interpretación histórica de algún problema, se ha llegado a conclusiones que están en contradicción absoluta con lo que se deduce objetivamente de la documentación. En general los resultados de este tipo de investigación no han tocado los problemas reales del proceso histórico; las aportaciones más útiles son las de fijar datos positivos aunque inconexos entre sí, y cuando se dan explicaciones de conjunto

146. Es muy provechosa en cuanto a información la lectura de las páginas dedicadas a estas materias en J. Caro Baroja, *Los pueblos de España*, Madrid, 1976, vol. I, cap. IX. y vol. II, caps. XI, XII, XIII y XIX; Id., *Los pueblos del Norte*, especialmente parte II del cap. V, pp. 198 ss.

o se hacen pequeñas síntesis no se ha salido del calco de modelos jurídico-institucionales en las antiguas generaciones de historiadores y de modelos sociológicos y económicos en las generaciones más jóvenes que se consideran renovadoras. En conclusión, poseemos un inmenso material publicado o inédito que no ha sido aprovechado para aportar un conocimiento científico. Las publicaciones, en general, son transcripciones paleográficas más o menos afortunadas con repeticiones literales de lo que dicen los documentos, y cuando hay interpretaciones están basadas en el modelo de turno. Las excepciones en el sentido de una investigación racional y rigurosamente científica son escasas y parecen apuntarse entre las novísimas generaciones. Ante esta situación utilizaremos en la conclusión de este capítulo y en el capítulo siguiente, sobre todo, documentos clave y muy conocidos que han sido objeto de repetidas ediciones e interpretaciones. Esta actitud es consciente y no cabe duda de que el estudio pormenorizado de la mayoría de la documentación llegará a confirmar la problemática y las hipótesis de trabajo que estamos aquí presentando.

En las genealogías de los condes de Aragón que se encuentran en el *Códice de Roda* existe una noticia enormemente significativa acerca del valor que seguían teniendo las relaciones gentilicias y matriarcales en el Pirineo. Se cita como primer conde de Aragón a Aznar Galínd que tuvo tres hijos, Céntulo, Galindo Aznar y Matrona. Esta última casó con García el Malo, hijo de Galindo Belascotenes y de Fakilo. García fue burlado en un hórreo el día de San Juan Bautista, según añade correctamente la segunda versión de las genealogías, y por esta razón mató a Céntulo Aznar, hermano de su mujer, añade la segunda versión, repudió a su mujer, hija de Aznar Galíndez y tomó otra esposa, hija de Iñigo Arista, y aliándose con éste y con los moros expulsó a Aznar Galíndez del condado.¹⁴⁷

147. J. M. Lacarra, «Textos navarros del *Códice de Roda*», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, I (1945), pp. 240 s.: «18. Asnari Galindones accepit uxor (lac.) et genuit filios Centolle Asnari, et Galindo Asnari, et domna Matrona. 19. Ista Matrona fuit uxor Garsie Malo filium Galindi Belascotenes et domne Fakilo, et quare in uilla que dicitur Bellosta inluserunt eum in orreo in diem Sancti Iohannis, occidit Centolle Asnari et dimisit sua filia, et accepit alia uxor filia de Enneco Aresta, et pepigit fedus cum illo et cum mauros, et ciecitque eum de comitatu». Segunda versión: «18. Aznarius Galindi accepit uxorem domnam ONNECAM, FILIAM GARSIEZ ENNECONIS FILII ENNECONIS ARISTE, et genuit filios Centollem Aznarez et Galindum Aznarez et domnam Matronam [19], que fuit uxor de Garsia Malo, filio de Galindo Blasqueç et domnam Fakilo, et quia illuserunt eum in die

La noticia es muy clara respecto a los usos primitivos en las relaciones políticas que mantenía la aristocracia gentilicia pirenaica. Todos los personajes que se citan son jefes de los grupos que habitaban y dominaban los diferentes valles del Pirineo. Se pueden observar también los matrimonios entre las familias de los linajes más sobresalientes. En el caso que nos ocupa un extranjero, hijo de García Belascotenes, el ibn Belaskut de las fuentes árabes, se casa con la hija de Aznar Galíndez, jefe aragonés conocido con el título de conde. El matrimonio se deshizo por el incidente en el hórreo de Bellosta, en el Pirineo aragonés en la provincia de Huesca, el día de San Juan Bautista. Cirot¹⁴⁸ interpretó correctamente este episodio como un adulterio unido a un incesto entre Céntulo y su hermana Matrona. Nos parece obvio que el incesto no tiene un carácter accidental: se lleva a cabo el día de San Juan Bautista, en el solsticio de verano y en un hórreo, almacén de los alimentos de una comunidad. Las consecuencias fueron graves en el orden político, ya que García, el marido de Matrona, no se conformó con repudiarla, sino que dio muerte al hermano de su mujer, tomó otra esposa, hija de Iñigo Arista, y con la ayuda de éste y de los moros, sin duda los Banū Qasī, arrojó del condado a su suegro. Resalta aquí la unión íntima que existe entre la organización familiar primitiva y sus consecuencias políticas. García, un extranjero, a través de su matrimonio con Matrona tenía acceso a la herencia en el dominio del condado aragonés de Aznar Galíndez, pudiendo llegar a ser conde por representación de la mujer. La importancia del vínculo matrimonial en este caso de sucesión matrilineal indirecta debía de ser sin duda muy grande; por eso Céntulo, el hermano de la heredera, rompió la exogamia originaria del grupo y se unió a su hermana para no perder sus derechos al

Sancū Iohannis BAPTISTE in horreo en villa que dicitur Belosca occidit Centollem Aznarez, FRATREM UXORIS SUE et dimisit uxorem et accepit aliam domnam (lac.) filiam Enneco Arista et pep[er]ligit fedus cum eo et cum mauris et EORUM AUXILIO eiecit SOCERUM de comi[ta]tu». Sobre las dos versiones y su dependencia nos remitimos a la obra citada de Lacarra. Sobre los personajes que aparecen en este párrafo puede verse la obra ya citada de Lacarra y los trabajos de Ch. Higounet, «Les Aznar, une tentative de groupement des comtés gascons et pyrénéens au IX siècle», *Annales du Midi* (1948), pp. 5-14, y de A. Barbero, «La integración social de los hispani del Pirineo oriental al reino carolingio», *Mélanges offerts à René Crozet*, I, Poitiers, 1966, pp. 71 ss.

148. *Bulletin Hispanique*, n.º 13 (1911), p. 437, citado en Lacarra, *op. cit.*, p. 241.

futuro dominio del condado. La fecha y el lugar en que se llevó a cabo la ruptura de la exogamia por medio del incesto ponen de manifiesto que ésta se hizo utilizando un acto ritual en el día y en el paraje apropiados para realizar actos relacionados con ritos de fecundidad.

Frazer ha señalado la importancia de los festivales del solsticio de verano en toda Europa, fiestas en las que las uniones sexuales promiscuas eran permitidas y en las que también el fuego y el agua desempeñaban un importante papel. Pone de relieve la importancia de estas fiestas en relación con la realeza romana. La Iglesia cristianizó estos festivales dedicándolos a San Juan Bautista sobre todo por la importancia que el agua tenía en ellos.¹⁴⁹ Igualmente Thomson ha llamado la atención de que los festivales públicos entre los pueblos primitivos llevaban a una promiscuidad sexual que rompía las reglas de la exogamia mantenidas en la vida cotidiana.¹⁵⁰ En Roma, al final de la monarquía, las formas de sucesión matrilineal indirecta exogámica que regulaban el acceso al trono se ven quebrantadas para facilitar que el varón del clan real, que tiene usos exogámicos matrilineales, rompa éstos para asegurarse el trono y no ser separado de por un extranjero. Así Lucio Tarquinio, hijo de Tarquinio Prisco, contrajo matrimonio con una consanguínea próxima, su sobrina Tulia hija de su hermana y del rey Servio Tulio.¹⁵¹ De esta forma, se conservaba, por un lado, la transmisión del poder a través de la hija del rey anterior, pero, al mismo tiempo, se reforzaba la sucesión patrilineal, porque el nuevo rey ya no era un extranjero o un individuo de origen desconocido o servil, sino el hijo del rey Tarquinio Prisco.

Se pueden establecer fácilmente paralelos sucesorios del primitivo condado de Aragón con las sucesiones matrilineales indirectas que hemos estudiado en los orígenes de la monarquía asturiana y, sobre todo, con el final de la monarquía romana en la que triunfa la línea patrilineal a través del establecimiento de la endogamia.

En relación con las fiestas rituales del solsticio de verano hay que poner de manifiesto la importancia de los monasterios de la región septentrional que tienen la advocación de San Juan Bautista,

149. J. G. Frazer, *op. cit.*, I, pp. 202 s.

150. G. Thomson, *op. cit.*, p. 67. En Caro Baroja pueden verse costumbres relacionadas con esta ruptura de la exogamia matriarcal que consiste en la promiscuidad sexual, aunque su estudio sea menos histórico que el de G. Thomson (*Los pueblos del Norte*, pp. 212 s.).

151. G. Thomson, *op. cit.*, p. 99.

porque en aquéllas tenían relevancia elementos indispensables para la fertilidad de la tierra: el agua y el sol representado por el fuego en el momento culminante del solsticio. Vamos a citar los monasterios más conocidos como San Juan de las Abadesas en el valle del Ter; San Juan de la Peña en el Pirineo, antigua iglesia rupestre relacionada probablemente con cultos indígenas precristianos, y el monasterio de San Juan Bautista de Oviedo, luego de San Pelayo, donde según la tradición fue primera abadesa la hermana de Alfonso II, madre de Bernardo del Carpio.¹⁵² Se podría también relacionar con la cristianización de los viejos ritos del solsticio de verano la basílica visigoda de San Juan de Baños, dedicada por Recesvinto a San Juan Bautista, que evidentemente es una cristianización de cultos relacionados con el agua. La más interesante con todo de estas fundaciones eclesiásticas es la del monasterio de San Juan de las Abadesas. El monasterio fue consagrado y dotado por los condes de Barcelona Wifredo y Vinidildes el 24 de junio del 887 para su hija Emma. Se trataba de un monasterio femenino enclavado en una zona de fuerte tradición matriarcal según lo prueba tanto la documentación medieval,¹⁵³ como las leyendas y costumbres que se han conservado en la región hasta la época contemporánea.¹⁵⁴ El fundar monasterios femeninos en regiones donde la mujer era transmisora de derechos en los grupos gentilicios y comunidades de aldea, era imponer la propiedad privada feudal utilizando las donaciones a la Iglesia o la entrada en dependencia de las mujeres con sus propiedades en los grandes monasterios.

La tradición de los incestos en las familias vasconas y pirenaicas se encuentra atestiguada hasta época muy posterior. En un documento del monasterio de Irache del año 1054,¹⁵⁵ Fronilla, hija de García,

152. Sobre esta última noticia legendaria, véase Barrau-Dihigo, p. 289. Nosotros podríamos sugerir que la leyenda de Bernardo del Carpio reproduce los hechos históricos basados en la historia de Nepociano casado con la hermana de Alfonso II y último eslabón de la sucesión matrilineal en Asturias.

153. Véase el acta de fundación en F. Udina Martorell, *El archivo condal de Barcelona en los siglos IX-X*, Barcelona, 1951, pp. 103 ss., y otra documentación del mismo monasterio.

154. J. Romeu Figueras, «Mitos tradicionales pirenaicos (Alto Ripollés y Valle de Ribas y Freser)», *Pirineos*, VI (1950), pp. 137-183. También pueden verse otras noticias generales sobre los ritos y las creencias relacionados con el día de San Juan Bautista, en J. Caro Baroja, *Los pueblos de España*, II, p. 60.

155. J. M. Lacarra, *Colección diplomática de Irache*, I, Zaragoza, 1965, pp. 18 s.

rey de Viguera, al hacer una donación a Irache de sus posesiones en Torrillas en su lecho de muerte, señala cómo su hermana estaba ausente porque pecó fornicando con su hermano.¹⁵⁶ Muy pocos años antes, una carta del abad de Ripoll, luego obispo de Vic, *Oliba*, dirigida a Sancho el Mayor de Navarra,¹⁵⁷ alude, condenándolas, a las prácticas incestuosas que existían entre los navarros, vascones y otros pueblos del Pirineo. Ante estas noticias no carece de verosimilitud la información transmitida por fuentes musulmanas sobre las relaciones incestuosas de Urraca, hija de Fernando I, con su hermano Alfonso VI. Hay que tener en cuenta que todos estos príncipes estaban emparentados y procedían de una dinastía vascona, donde las costumbres y la moral derivadas de un pasado matriarcal estaban todavía muy arraigadas. Las frecuentes relaciones incestuosas podrían explicarse por la importancia de la mujer como transmisora de derechos, por un lado, y el predominio cada vez mayor de los varones del linaje, que en lugar de casarse fuera con otras herederas iban suplantando el protagonismo de las hembras de su linaje a través de la endogamia, en este caso de los incestos. Esta fue una de las formas, entre otras, de establecer el predominio patriarcal en una sociedad de pasado gentilicio matriarcal que se estaba transformando en feudal.

156. «Absentemur sorore mea que peccauit et fornicata est cum fratre suo.»

157. A. Ubieto Arteta, *Cartulario de San Juan de la Peña*, I, Valencia, 1962, pp. 107 ss.

Capítulo 8

LA FORMACIÓN DEL FEUDALISMO EN LA REGIÓN SEPTENTRIONAL DE LA PENÍNSULA

1. LAS COMUNIDADES DE ALDEA Y LA OCUPACIÓN DE LA TIERRA

Para comprender la formación del feudalismo en la zona septentrional de la Península hay que tener en cuenta la presencia de comunidades primitivas cuya descomposición pudo hacerse de diversas formas. Es necesario también señalar que la importancia de las supervivencias matrilineales hay que ponerla en relación con la existencia de unas organizaciones gentilicias más o menos evolucionadas, en las que la mujer tenía un papel destacado. Se puede reconocer el pasado gentilicio cercano en la formación del feudalismo en las zonas pirenaicas y cantábricas, y no es difícil comprobar a través de la documentación que las comunidades a las que hemos aludido estaban formadas por grupos emparentados.

Este es el caso de los llamados *hispani* por los capitulares carolingios, que constituían grupos de campesinos que eran también soldados, unidos por parentesco y dirigidos por jefes que actuaban como patronos de sus emparentados en las relaciones internas del grupo. Estas comunidades adquirirían la tierra por medio de la *aprisio* y su organización y su destino final puede estudiarse de manera detallada en los capitulares de la época de Carlomagno, Ludovico Pío y Carlos el Calvo.¹ De una manera general estos capitulares indican

1. Las fuentes han sido publicadas en R. d'Abadal i de Vinyals, *Catalunya carolingia*, Barcelona, 1926-1955, II, 2.^a parte. Los capitulares más importantes son: Carlomagno, 2 de abril del 812; Ludovico Pío, 1 de enero del 815 y 10 de febrero del 816, y Carlos el Calvo, 11 de junio del 844. Aquel

que los *hispani* eran hombres libres que ocupaban tierras y estaban sometidos a obligaciones militares respecto a los reyes francos. No obstante este carácter de hombres libres, existían entre ellos diferencias sociales, expresándose la más importante de estas diferencias por la dependencia de la mayoría del grupo respecto a su jefe. Esta dependencia se reflejó en un antagonismo entre los hombres de baja condición social y sus jefes, hecho recogido por el capitular el 10 de febrero del 816 donde se narran los conflictos surgidos entre los *potentiores* y *maiores* de los *hispani* y los *minores* o *infirmiores*. En los dos capitulares de este documento se trató de defender en la posesión de sus tierras a los *minores* y de mantenerlos en su condición de hombre libres, puesto que la posesión de las tierras y la libertad de estos *minores* se vería amenazada por las pretensiones de sus jefes o *maiores*.²

Los dos capitulares más interesantes para comprender la situación jurídica de los *hispani* y, en consecuencia, su organización social son los del 1 de enero del 815 de Ludovico Pío y el del 11 de junio del 844 de Carlos el Calvo. Estos dos textos no deciden sobre una situación concreta o sobre un caso individual, sino que se ocupan de lo general y de manera abstracta del *status* jurídico de los *hispani* de Septimania y de la Marca Hispánica. En los dos capitulares se señalan las obligaciones militares de los *hispani* hechas bajo la dirección del conde, así como otro tipo de prestaciones.³ También se les eximía de cualquier clase de impuesto,⁴ se precisaba su organización social y sus diferencias jurídicas con los otros habitantes de la misma región, lo cual implicaba que se rigieran por sus propias leyes a excepción de los casos de homicidio, rapto e incendio que caían bajo la jurisdicción del conde o de su representante.⁵ Se puede considerar que el dominio

resumimos con algunas adiciones la interpretación y explicación expuestas por A. Barbero, «La integración social de los *hispani* del Pirineo oriental al reino carolingio», *Mélanges offerts à René Crozet*, Poitiers, 1966, I, pp. 67 ss.

2. «Hi qui inter eos maiores et minores et potentiores erant ad palatium venientes, ipsi praecepta regalia susceperunt, quibus susceptis eos qui inter illos minores et infirmiores erant, loca tamen sua bene excoluisse videbantur, per illorum praeceptorum auctoritatem aut penitus ab eisdem locis depellere aut sibi ad servitium subicere conati sunt» (R. d'Abadal, p. 420).

3. R. d'Abadal, p. 423.

4. «Alius vero census, id est nec paschualia in eorum terminis vel eorum villis, nec thelonea infra comitatum in quo consistunt, nec alia [...] exigantur» (R. d'Abadal, p. 424).

5. «Et nisi pro tribus criminalibus actionibus, id est homicidio rapto

territorial identificado con la *aprisio* gozaba de inmunidades, tanto en el aspecto fiscal como jurisdiccional, estando solamente obligados los *hispani* a unas prestaciones determinadas, en su mayoría de carácter militar, y sometidos a la jurisdicción de los condes en tres acciones de tipo criminal. Está claro que para los reyes carolingios estas comunidades de campesinos soldados constituían dominios con inmunidades.

Los textos de los capitulares muestran que la cohesión social de los grupos de *hispani* venía dada por la consanguineidad, es decir, pertenecer a un linaje común. Esto se pone de manifiesto en diversos párrafos del capitular del año 844 que dicen: «que si alguno de ellos en la parte que cultiva para habitar, llevase a otros hombres procedentes de otros linajes y los hiciera habitar consigo en su porción que llaman aprisiones, se utilice el servicio de éstos [los que vienen de otros linajes] sin oposición ni impedimento por parte de alguno. ' si alguno de estos hombres que fue llevado por alguno de ellos y olocado en su porción, eligiese como señor a otro [el patrocinio de otro], es decir, al conde, vizconde, vicario o a otro hombre cualquiera, tenga licencia para marcharse, pero de las cosas que posee nada tenga ni nada lleve consigo, sino que todas las cosas vuelvan plenamente al dominio y a la potestad del primer señor». ⁶ «Y sea lícito en todo caso que vendan, cambien y donen entre sí, y dejen a sus descendientes todas sus posesiones o aprisiones, y si no tuvieran hijos o nietos les sucedan en la herencia sus parientes según su ley, de tal forma que, por supuesto, los que hereden no desdeñen prestar los servicios recordados arriba.» ⁷ De estos textos se deduce que la

et incendio, nec ipsi nec eorum homines a quolibet comite aut ministro iudicialiter potestatis ullo modo iudicentur aut distringantur, sed liceat ipsis secundum eorum legem de aliis [omnibus] iudicia terminare et preter hec tria et de se et de eorum hominibus secundum propriam legem omnia mutuo definire» (R. d'Abadal, p. 424).

6. «4. Et si quispiam eorum in partem quam ille ad habitandum sibi excoluit alios homines de aliis generationibus venientes adtraxerit et secum in portione sua, quam aprisiones vocant, habitare fecerit, utatur illorum servitio absque alicujus contradictione vel impedimento. 5. Et si aliquis ex ipsis hominibus qui ab eorum aliquo adtractus est in sua portione collocatus, alium, id est comitis vel vicecomitis aut vicarii cujuslibet hominis, senioratum elegerit, nichil habeat nichilque secum ferat, sed omnia in dominium et potestatem prioris senioris plenissime revertantur.»

7. «7. Et omnes eorum possessiones sive aprisiones inter se vendere, concambiare seu donare posterisque relinquere omnimodo liceat, et si filios aut

capacidad de disponer de las aprisiones, partes del dominio o *aprisio* colectivo quedaba limitada al grupo de consanguíneos. Si alguien que no pertenecía a este linaje, sino a otros —«de aliis generationibus venientes»—, entraba al servicio de alguno de los aprisionarios, podía disfrutar de su tenencia, pero si elegía después otro patrocinio —«senioratum»— podía irse libremente, mas debía de restituir la tenencia al señor de que dependía entre los aprisionarios, de forma que la posesión no saliera del grupo emparentado que, en su conjunto, actuaba ya como un dominio. Igualmente la posibilidad de disponer de las aprisiones por medio de venta, permuta o donación quedaba limitada a los miembros del linaje. La libertad de testar no existía y las posesiones o aprisiones pasaban a los descendientes directos o, en su defecto, a sus parientes según las leyes consuetudinarias por las que se regían. A nuestro juicio encontramos aquí comunidades de linaje asentadas en un territorio que es su *aprisio* y que se iban feudalizando, ya que el territorio y la *aprisio* estaban configurados como un dominio en parte inmune, pero que al mismo tiempo tenían obligaciones respecto a los reyes francos.

Sin embargo, la posesión colectiva de las tierras por un grupo de campesinos soldados unidos por lazos de sangre y dirigidos por jefe o *maiores* de su propio linaje estaba condenada a extinguirse. Son conocidos varios casos en que se efectuó la transformación de las aprisiones colectivas en una gran propiedad individual perteneciente a un único miembro del linaje originario. Este gran propietario sería descendiente de los *maiores* y tenía vínculos de dependencia personal y de fidelidad respecto a los reyes francos, en tanto que los descendientes de los *minores* verían degradada su condición social a la categoría de *servi*. Existen varios ejemplos atestiguados en la documentación: el del *villare* de Fontejoncosa, junto a Narbona; la *villa* de *Cedret* en Cerdeña y el *castrum Mochoronium* o Montgrony.⁸

La forma primitiva de ocupar la tierra por medio de la *aprisio* debió de ser muy frecuente por parte de las comunidades campesinas

nepotes non habuerint, juxta legem eorum ipsorum propinqui illis hereditando succedant, ita videlicet uniuersumque successerint, servitia superius memorata persolvere non contemnant.»

8. A. Barbero, «La integración social de los *hispani* del Pirineo oriental al reino carolingio», loc. cit., pp. 71 ss. Otros casos semejantes se encuentran en los capitulares de 18 de diciembre del 832, 27 de mayo del 847 y 7 de julio del 854 (cf. R. d'Abadal, pp. 327, 340, 347).

pirenaicas, lo que daría lugar a conflictos entre los *pagenses* emparentados y con propiedad comunal y los propietarios de los grandes dominios. Un ejemplo significativo se encuentra en la reclamación presentada en el 832 por el abad Babila contra los *pagenses* que querían hacer aprisiones en el territorio de Vallespir en tierras que pertenecían a su monasterio.⁹ En el 852 tuvo lugar un pleito análogo ante Udalrico, marqués de *Gothia*, entre un *hispanus* de nombre Odilo y el abad del monasterio de Caunas, que se llamaba Gonde-salvo. El objeto del pleito era la posesión de unas tierras, y Odilo alegaba como base de su derecho que estaban desiertas y que él había realizado *aprisio*. El pleito se falló a favor del abad después de que se invocase el *Liber Iudiciorum*, «in libro octavo, titulo primo, era V», que manda que no se usurpe una cosa poseída por otro sin juicio previo.¹⁰

Estos pleitos nos ilustran sobre una forma de ser absorbidas las comunidades campesinas de la región del Pirineo oriental dentro de los grandes dominios característicos del mundo feudal. A diferencia de los casos anteriores en los que el jefe del linaje y su descendencia se convertían en grandes propietarios reduciendo al resto de la comunidad al grado de campesinos dependientes, en los dos juicios por la posesión de unas tierras, acabados de citar y ganados por los monasterios contra los *pagenses*, se veían reconocidos los títulos de propiedad de los grandes dominios eclesiásticos frente a los derechos de los que hacían las aprisiones. La gran propiedad estaba protegida por la ley gótica o aplicación del *Liber Iudiciorum* opuesta al derecho consuetudinario local, es decir, las costumbres por las que se regían

9. «Sic veniebant pagenses loci illius et volebant aprisione facere in ipsa ejus terminia» (*Histoire de Languedoc*, II, *Prieux*, cols. 177 s.).

10. «Ad tunc vassi domini hac iudices interrogavimus Odilone, quid ad haec respondere vellet. Ille vero in suis responsis dixit: Manifeste verum est quod ipsas res ego retineo, sed non injuste, quia de eremo eas traxi in aprisione [...] Quando suam recognitione simul et exvacuatione scripsit fecit; cum nos vidissemus suam recognitione et vacuatione, perquamsivimus in lege Gotorum, ubi apertius invenimus in libro octavo, titulo primo, era V, ubi dicit: Nullus commis, vicarius, praepositus, auctor aut procurator quislibet ingenuus adque etiam serbus, rem ab alio possidentem post nomine regiae potestatis vel dominorum suorum aut suum usurpare praesumat ante iudicium quod [finem] expectat discussione, id quod ab alio possidetur aut juris alterius esse dignoscitur invaserit, omnem quod abstulit et praesumiosius invasit in duplum ei restituat, de cuius jure visus est abstulisse hac singulorum annorum fruges quas inde fideliter collegit, juraverit petitori compellatur exsolvere» (*Histoire de Languedoc*, II, *Prieux*, cols. 287 s.).

los *hispani* o *pagenses*. Los *maiores* de los *hispani*, al convertirse en únicos propietarios de la antigua *aprisio*, invocaban la prescripción de treinta años para los bienes inmuebles contenida en el *Liber Iudiciorum*. Un ejemplo claro entre otros muchos es el de Witisclo nieto de Aznar Galíndez, el antiguo conde de Aragón, que hizo aprisiones en Cerdaña, y que en 862 alegaba que su tía paterna Ailo de la que era heredero había tenido una posesión superior a los treinta años conforme a la ley goda para convertir una *aprisio* en plena propiedad.¹¹

En el pleito del 852 entre el abad de Caunas y un *hispanus* que había hecho *aprisio* se cita la ley gótica para respaldar, mediante la celebración de un juicio, el dominio del monasterio. Se necesitaba una decisión judicial previa hecha por escrito para que se reconociera un título de propiedad. Tanto en este juicio como en los casos de prescripción tricenal se utiliza la ley gótica para establecer un dominio feudal sobre bienes inmuebles, en tanto que los habitantes de las comunidades de aldea se convertían en campesinos dependientes. La ley gótica, conservada por la clase dirigente de Septimania y la Marca Hispánica después de la incorporación de estas regiones al reino franco, era la expresión jurídica de un orden social de tipo feudal de grandes dominios con campesinado dependiente, que era semejante al existente en otros territorios del reino carolingio.

El procedimiento judicial variaba para conseguir los mismos fines. Así varias aldeas del valle de Ripoll, en el territorio de Ausona, entraron a depender del monasterio de San Juan de las Abadesas situado en el mismo lugar. El acto se realizó por medio de una declaración judicial, hecha el 15 de mayo del 913, ante los *comites* y *marchiones* Mirón y Suniario, hermanos de la abadesa Emma, e hijos todos del conde Wifredo, y también en presencia de vizcondes, de clérigos, de hombres buenos y del sayón. Las aldeas que pasaron a depender del monasterio son enumeradas con los nombres de los hombres y mujeres que las habitaban. Es significativo que en algunos

11. «Ipsa Ailone amita sua [...] abente vel dominante [...] infra os XXX annos per ruptura et aprisione de patre suo Asenario» (R. d'Abadal, *op. cit.*, p. 326). Otro caso de invocación de la prescripción tricenal se da en el pleito del 826, mantenido ante el marqués de Gothia, Unifredo, por el abad de un monasterio de San Juan cerca de Carcasona contra un tal Salvigildo: «[...] ipsas res superius scriptas et abuerunt hoc per os XXX annos seu et amplius per legitimam vestituram, usqueco iste Savigildus eas prendidit de illorum potestate» (*Histoire de Languedoc*, II, *Preuves*, col. 333).

casos el nombre de la *villa* o *villare* coincide con el de habitante designado en primer lugar, como en los casos de la villa de Scluvane, cuyo primer habitante es Scluva,¹² de Rodebaldencos, Rodebaldo,¹³ de Centullo, Centullo.¹⁴ Esta disposición de los nombres y su distribución por aldeas, sin hacer distinción entre hombres y mujeres, sugiere que se trataba de grupos de emparentados cuyas cabezas aparecen en el documento. Las firmas finales coinciden en gran parte e incluso en el orden con las personas distribuidas por aldeas que se señalan al principio del documento.¹⁵ La carta tiene carácter de declaración ante los jueces —«*professio iudicii*»— y se justifica en ella que el conde Wifredo hizo la *aprisio* con sus fieles en este valle y dio las tierras con sus hombres al monasterio de San Juan de las Abadesas, para que prestaran servicio a su hija la abadesa Emma y sus monjas. El reconocimiento de la inmunidad a favor del monasterio de todas estas tierras con sus habitantes se hizo en un nuevo *idicium* ante los mismos personajes y enumerando las mismas aldeas.¹⁶ De estos documentos, que son cien años posteriores a la documentación sobre los *hispani*, se puede deducir que las comunidades campesinas tenían una gran importancia en el Pirineo oriental, y al igual que las comunidades de *hispani* entraban en dependencia de dominios feudales, en este caso el gran monasterio de San Juan de las Abadesas, monasterio femenino situado en una zona de supervivencias matriarcales o matrilineales. Este aspecto, que ya hemos señalado anteriormente, se confirma de nuevo por la personalidad de las mujeres que aparecen en las listas de los habitantes de las aldeas del valle de Ripoll y en general en otros documentos de la misma zona conservados en el archivo de San Juan de las Abadesas.¹⁷ Lo fundamental es que las mujeres tienen capacidad de ser sujetos

12. P. Udina Martorell, *El archivo condal de Barcelona en los siglos IX-X*, Barcelona, 1951, p. 159: «Et nos habitatores de villa que vocant Scluvane, id est, Scluva [...]».

13. «Et nos habitatores de villare Rodebaldencos, id est, Rodebaldo [...]» (Udina Martorell, *ibid.*).

14. «Et nos habitatores de villare que vocant Centullo, id est, Centullo [...]» (Udina Martorell, *ibid.*).

15. El documento completo está publicado en F. Udina Martorell, *op. cit.*, pp. 157-165.

16. *Ibid.*, pp. 442 s.

17. Véase la serie documental de este monasterio publicada por Udina, *op. cit.*

de derechos, haciendo donaciones y realizando compras y ventas de la propiedad inmueble de que podían disponer.

Las comunidades de aldea configuradas como dominios con una personalidad colectiva y un *senior* o jefe están atestiguadas todavía en la región pirenaica en época muy posterior. En abril del año 1018, el *senior* y la comunidad de vecinos de Erdao en Ribagorza hicieron donación de dos iglesias al abad Galindo de Obarra.¹⁸ El documento describe cómo Galindo *senior* y su mujer Balla con todos los vecinos que habitaban en el castro de Erdao donaron dichas iglesias. El grupo de vecinos aparece diferenciado en linajes —«parentelas» en el texto— nombrándose a un individuo como cabeza de ellos.¹⁹ Las diferencias sociales entre los componentes de la comunidad del castro de Erdao se ponen de manifiesto en la designación «*tam maiores quam minores, tam nobiles quam ignobiles*», aunque la donación la hagan todos en conjunto, aspecto en que se insiste en la suscripción. El papel de las mujeres es destacado en el encabezamiento y luego en la suscripción en la cual se dice que Galindo con su mujer Balla «juntamente con toda nuestra vecindad, tanto mayores como menores tanto varones como hembras, tanto muchachos como muchachas, rogamos que se escriba esta carta y que firmen los testigos».²⁰ De la misma manera que se ha visto en el documento de San Juan de las Abadesas respecto a las aldeas del valle de Ripoll, aquí las mujeres son también sujetos de derechos con la misma personalidad que los hombres en cuanto a que son capaces de transmitir la propiedad. El castro de Erdao con su territorio y sus habitantes es semejante a un gran dominio organizado de manera comunal, según se ha indicado al estudiar los grupos de soldados campesinos llamados *hispani* en la época carolingia. Existe un jefe o *senior* de toda la

18. A. J. Martín Duque, *Colección diplomática de Obarra, Zaragoza*, 1965, pp. 31 ss.

19. «Ego Galindo senior, et coniux mea Balla, simul cum cuncta nostra uicinitate qui habitant in castro Erdao, id est: Albin Bradilans cum omni sua parentela; et Oriolus cum sua parentela; et Albinus magister cum omni sua parentela; et Raterus magister cum sua parentela; et Olipa cum sua parentela; et Maiolphus et Salomon cum suas parentelas; et Dacho cum sua parentela; et Galindo et Asnerius cum suas parentelas; et Ermennisculus et Ato cum suas parentelas; et Chacus et Allo cum suas parentelas; et Exemeno et Miro cum suas parentelas; et Albinus et Centullus cum suas parentelas; et Centullus presbiter cum omni sua parentela» (Martín Duque, p. 32).

20. «Simul cum cuncta nostra uicinitate; tan maiores quam minores, tan uiri quam femine, tan pueri quam puellae, unanimiter et una uoluntate, hanc cartam rogauimus scribere et testes firmare» (Martín Duque, p. 33).

comunidad de habitantes o vecinos constituidos en linajes, parentelas o generaciones. Además del jefe o *senior*, hay cabezas de linaje que se pueden identificar con los *maiores* o *nobiles* contrapuestos a los *minores* o *ignobiles*. Se repite con las mismas palabras la organización de los *hispani*, aunque la introducción de los vocablos *nobiles* e *ignobiles* se corresponde mejor con la época en que está redactado el documento. Las iglesias que dona la comunidad de Erdao al monasterio serían las iglesias propias del dominio comunal según se pone de relieve expresamente: «por consiguiente hacemos esta donación de forma que nosotros los arriba nombrados y todas nuestras generaciones, tanto vivos como muertos, encontremos consolación y refrigerio en este siglo y en el futuro poseamos la vida eterna; y nosotros ¡nuestros padres que abandonaron este mundo, que iniciaron y dedicaron estas iglesias».²¹

Hemos seleccionado para la constatación de la existencia de comunidades de aldea y su transformación dentro de la sociedad feudal aquellos documentos que nos han parecido más significativos y en los que se resalta también la importancia de la mujer como poseedora y transmisora de derechos. Igual que en la documentación de San Juan de las Abadesas, en la del monasterio de Obarra se encuentran múltiples ejemplos de estas realidades.

Un documento del monasterio de Santa María del Puerto, Santoña, de 13 de diciembre del año 863,²² que ya hemos citado al referirnos

21. «Idcirco propter hoc facimus hanc donacionem, quod nos supra nominati uel cunctas nostras generationes, tam uiui quam defuncti, consolacionem uel refrigerium inueniamus in hoc seculo, et in futuro uitam eternam possideamus; et nos et nostri parentes, qui transmigrati sunt de hoc seculo qui iniciauerunt et dedicauerunt ipsas ecclesias» (Martín Duque, p. 32).

22. A. C. Floriano, *op. cit.*, I, pp. 319 s. El documento fue publicado anteriormente por Serrano Sanz en *BRAH*, LXIII (1918), pp. 421 s. Vamos a reproducir en la nota el documento según la edición de Floriano, mientras que en texto lo resumimos y comentamos. «In iudicio Antoni episcopi, Flauii abbati, Çeçi presbiteri, Gunterici presbiteri uel aliorum multorum iudicum, manifestus sum ego Reuelio ad petitione Aureli, Seueri uel de regula Sancte Marie de fratres de Porto. Uerum est quo negare non ualeo quia abuerunt ipsi fratres de Porto locum castello ad ecclesia Sancti Ihoannis per traditionem tie nostre Galle, et abitantes ibidem pro ipsa consignatione, laborantes fruges in ipsos paragos in locum ubi dicitur Molinete, sic fui ego Rebelio ad Obeto, et pro tessera domni Nepotiani misi ipsos fratres in placito qui erant possessores in ipso loco castello, per saionem caloratum, et sic expulsabi eos absque alio iudicio, et obtinente pro ipsa presumptione una cum patre meo Montano. Et dum uenit ipse pater meus iusta obitum, sic se cognobit in ueritate quod illud iniuste abstuleramus, sic ordinabit mihi Rebelione absoluere ipsum locum

al reinado de Nepociano, pone de manifiesto cómo en la parte oriental del reino astur existía un tipo de sociedad semejante a la que hemos estudiado en la región pirenaica. Se trata en este documento de la devolución de unos bienes inmuebles al monasterio de Santa María del Puerto por parte de un tal Rebelio, hijo de Montano. La devolución se hizo en juicio ante un tribunal formado por un obispo de nombre Antonio, el abad Flavio, y los presbíteros Zezio y Gunderico y otros muchos jueces. Rebelio se presentó ante estas personas a petición de Aurelio y Severo y de los monjes de Santa María del Puerto, y manifestó que su tía Galla había hecho entrega a la comunidad de Santa María del Puerto de la iglesia de San Juan en el lugar llamado Castello. Los monjes habían habitado allí y poseído tierras de labor en el lugar llamado Molineto, sin duda asignadas a la iglesia emplazada allí. Rebelio y su padre Montano reclamaron contra la donación de su tía Galla al rey Nepociano que ordenó la devolución de los bienes a los parientes de la donante por medio de un documento escrito —*tessera*—, y la ejecución de la decisión regi —*placitum*— fue llevada a cabo por el sayón de nombre Calora sin otro juicio. De esta forma, los monjes de Santa María del Puerto que eran *possessores* en el lugar de Castello fueron expulsados de él. El documento añade a continuación que en su lecho de muerte Mon-

per ipsos paragios supra nominatos ad ipsos fratres de Porto. Non est dubium, sed multis manet notissimum quod uerum est quo ita ego Reuelio absoluo in ipsa uilla ipsos paragios per iussu patris mei Montani, siue et ipsa felgare qui ad ipsa pertinentia sunt de ipsos paragios, et in monte tantum sit absolutum ut quicquid silua est sit pastus communis. uel exitus, ut ex odierno die uel tempore sit absolutum de me Reuelione ipse locus supra nominatus, concessum et consignatum post parte Sancte Marie uel de fratres de Porto. Si quis uero hunc testamentum scripture absolutionis disrumpere uoluerit, comodo pariet ipsum locum Sancti Ihoannis iam supra nominatum cum ipsos paragios et ipsa felgaria cum duplo uel tripplo ad fratres qui auitantes fuerint in Sancta Maria de Portum, et tres libras aureas, et ad regis terre similiter tres libras aureas, et hec scriptura absolutionis firmis fiat. Facta scriptura manifestationis uel consignationis ipsos idus Decembris in Era DCCCCI, Regnante domino nostro Ihu Xpo, et imperante principe nostro domno Ordonio residente in Asturias. Et ego Reuelio qui hanc manifestationem atque absolutionem fieri uolui manu mea + feci et testibus a me rogitis tradidi ad roborandum. Gemitus testis + feci. Tinnus testis + feci. Antonius testis + feci. Tizo testis + feci. Teudemundus testis + feci. Teudemundus testis + feci. Valeria testis + feci. Tezana testis + feci. Togia testis + feci. Marina testis + feci. Rotibus testis + feci. Flauius testis + feci. Zezius presbiter testis + feci. Elias presbiter testis + feci. Vzeries presbiter testis + feci. Urbana testis + feci. Terentia testis + feci. Et de manibus nostris roborabimus. Finit Deo gratias. »

tano se arrepintió y ordenó a su hijo que devolviera a los monjes de Santa María del Puerto los bienes en litigio. Rebelio hizo una declaración judicial frente a los personajes citados en el encabezamiento del documento, seguramente testigos y fiadores. Mediante ella se comprometía a devolver a los monjes la iglesia, las tierras de labor, el felgar anejo a ellas y la participación en el monte y en los pastos comunales. Se incluye la cláusula habitual de quien rompiera esta escritura de devolución, es decir, que quitara a los monjes de Santa María del Puerto sus posesiones, les pague, o sea, devuelva el lugar de San Juan con las tierras de labor y el felgar y además el doble y el triple con tres libras de oro, y al rey otras tres libras de oro. Rebelio firmó la escritura junto a toda una serie de testigos que a su ruego la corroboraron con sus firmas. La lista de firmantes es muy significativa para la interpretación general del documento y del medio social de la zona. Firman Gemello, Tinno, Antonio, Tizo, Teudemiro, Teudemundo, Valeria, Tezana, Togia, Marina, Rotibo, Flavio, Zezio presbítero, Elías presbítero, Uzerio presbítero, Urbana y Terencia. Varios de los nombres que figuran en la serie de testigos coinciden con los de los jueces, así Antonio y Flavio, aunque en las firmas no se exprese su calidad de obispo y abad, al contrario de lo que sucede con los presbíteros: Çeçi igual a Zezio y Gunderico igual probablemente al Ucerio de las firmas. Estas coincidencias indican que los otros jueces que aparecen en el encabezamiento podrían identificarse con los testigos restantes. Tendríamos así que el *iudicium* sería al mismo tiempo un tribunal y un *concilium* de los *boni homines* locales, incluidas las mujeres, que garantizaban el cumplimiento de lo acordado.

Es revelador el número de mujeres que firman como testigos en igualdad de derechos con los hombres, lo que prueba el vigor de las supervivencias matrilineales en la región, manifestadas en este caso también porque es una mujer, Galla, la que hizo la donación originaria que fue causa del conflicto. Galla aparece como cabeza de linaje con un patrimonio colectivo del que sustrajo bienes inmuebles para donarlos a un monasterio. La reclamación de Montano y Rebelio, sus consanguíneos y herederos, cobra así sentido, porque Galla había violado las normas consuetudinarias por las que se regía la transmisión inmobiliaria en los grupos de emparentados. Las mujeres que aparecen como testigos sin duda serían cabezas de linaje y principales titulares de patrimonio de parentelas análogos. El carácter

colectivo de la propiedad de los bienes inmuebles dentro de la comunidad campesina dividida en parentelas se iría desintegrando y dando paso a la propiedad privada, justificándose la separación o división por medio de las donaciones a la Iglesia. Sin embargo, los rasgos comunales sobrevivirían según pone de manifiesto el derecho a participar en los montes y en los pastos comunes por parte de aquellos que eran ya *possessores* privados en la *uilla*, es decir, el lugar de Castello, asiento de la comunidad de aldea. Este hecho se ve muy claro en que la devolución de la posesión dada por Galla en Castello, que sería la iglesia de San Juan, llevaba consigo también la obligación de devolver las tierras de labor del paraje llamado Molineto, el felgar anejo a él, y la participación en los aprovechamientos colectivos mencionados. La posesión de bienes inmuebles, tierras de labor y casas, que en estas comunidades se transmitiría inicialmente dentro de un linaje, iba unida al disfrute de montes y pastos, posesiones no divididas de toda la comunidad. Los monjes de Santa María del Puerto, al recibir la donación por parte de Galla, tenían derecho como un miembro más de la comunidad a participar en los aprovechamientos colectivos, es decir, pasaban a formar parte de la organización la comunidad campesina en su conjunto, aunque no pertenecier originariamente a ningún linaje de ella.

Dos documentos del mismo monasterio, que forman una unidad, uno del 26 de marzo del 927²³ y otro del 19 de julio del mismo año,²⁴ se refieren con cierto detalle a un litigio semejante al que se ha acabado de exponer. Los dos recogen un pleito entre el monasterio de Santa María del Puerto y el presbítero Cissila por la posesión de la villa de Elatroles con la iglesia de San Martín en la villa de Carriazo. El primer documento es una sentencia judicial ante los jueces Gómez, Dulcidio presbítero, Penoio y el conde Nuño. Asistieron varios testigos a favor del abad del monasterio, a los que se tomó juramento y que actuaron en su propia representación y en la del monasterio de Santa María del Puerto. Por su parte Cissila, presbítero según sabemos por el segundo documento, actuó en representación de los hijos de Adeca y de su mujer Verilde, y de otros parientes y herederos como Soario, hijo de Adeca, y Orvano posiblemente también hijo de Adeca. El testimonio consistió en reconocer

23. BRAH, LXIII (1918), pp. 422 ss.

24. Ibid., pp. 424 s.

que una tal Anella «dividió» su villa de nombre Elatroles, diferenciándola en otras porciones del territorio que correspondían a sus coherederos.²⁵ Sin duda, con la expresión «cum suis terminis uel eredes», se refiere el documento a los elementos reales consistentes en bienes inmuebles y a los personales, parientes o coherederos que formaban una comunidad emparentada, y de los que Anella separó su villa de Elatroles. Así se dice explícitamente a continuación que esta «división» se hizo y justificó frente a sus hermanos y coherederos, separando el dominio del resto del territorio por una prescripción de más de cincuenta años.²⁶ Luego dejó esta «división» a sus hijos Elías y Usunnio que la tuvieron frente a Flaino, sus hijos y coherederos, y mantuvieron el dominio durante más de treinta años.²⁷ El presbítero Elías donó esta «división» al monasterio de Santa María del Puerto, al abad Matrolo y a su comunidad que tuvieron el dominio frente a otros coherederos, especialmente frente a Adeca y sus hijos.²⁸ Sin embargo, Adeca y su hijo Suano o Suario y otro hermano «dividieron» la villa sin derecho, y sin juicio ni de rey ni de conde, y la pusieron bajo su dominio y establecieron allí casas y hórreos, viñas y pomares, quitando el dominio a la regla de Santa María del Puerto.²⁹ Como resultado de los juramentos prestados ante los jueces, se reconoció la verdad de que la iglesia de San Martín en Elatroles era la «división» entregada anteriormente a Santa María del Puerto, y se devolvió la villa y el pomar con sus términos al sayón ante los testigos y los hijos de los hombres buenos, y de manos del sayón recibieron estos bienes en su propiedad el abad Montano y su comunidad.³⁰

25. «Sic diuisit Atella sua uilla que dicitur Elatroles cum suis terminis uel eredes» (ibid., p. 423).

26. «et abentem et iustificantem Anella ipsa diuisione in facie de suis germanos uel eredes tultum iure et potestatem usque ad suos terminos annos L uel amplius» (ibid.).

27. «sic relinquo ipsa diuisione ad suos filios Eliate presbiterum et Usunnium, et abente Elias et suos germanos ipsa diuisione in faciem Flaino et de suos filios uel de suos eredes tultum iure et potestatem annos XXX⁴ seu et amplius» (ibid.).

28. «sic fecit Elias presbiter inde traditione ad regula Sancte Marie de Porto et Matrolo abbate et ad ipsa fraterna, et abeat in sua traditione de ipsa regula de Porto ipsa diuisione et per suos terminos tultum iure et potestatem usque alios eredes et usque Adecae et suos filios» (ibid.).

29. «diuiserunt ipsa uilla Adega et sui filii Suanus et sui germani cuius uoce sequitur Cissela, sine deuto, sine iudicio et de rege et de comite, et plegauerunt iuri suo et posuerunt ibi casas et orreos, uineas et pumares et rulerunt iure ad ipsa regula de Sancte Marie de Porto» (ibid.).

30. «et post ordinauerunt ipsi iudices constituti Gomici et Dulcidium

Firman la sentencia o *placitum* entre otros Cissila, Orvano y Soario, estos dos, hijos de Adeca.

El segundo documento trata de la ejecución de la sentencia por el sayón.³¹ El abad Montano y Cissila, éste en representación de los hijos de Adeca, reconocieron que los bienes disputados en el pleito habían sido propiedad de Elías, ahora llamado presbítero de Puerto, y que los tuvo por una «división» cierta hecha por su madre Anella entre sus hermanos y coherederos.³² Por su parte Cissila reconoció que compró los pomares de un tal Belludo, y lo demás lo recibió de su padre Flaino, aunque todo estaba en el dominio de Anella y de sus hijos Elías y Usunnio.³³

En estos dos documentos, como en el de Rebelio, existe un conflicto sobre una iglesia y unas tierras anejas a ella, que han sido separadas de un dominio más amplio y en ambos casos por mujeres. Hay, sin embargo, una variación en la forma en que los bienes inmuebles separados o «divididos» llegaron a ser transmitidos al monasterio de Santa María del Puerto. En el primer caso, Galla hizo directamente la donación de la iglesia de San Juan y sus tierras e Molineto dentro del lugar mayor que comprendía a toda la comu-
dad, llamado Castello. En el segundo, Anella separó las tierras de villa de Elatroles con la iglesia de San Martín, dentro de la otra vi-
lla más extensa de Carriazo.³⁴ La villa de Elatroles con su iglesia

presbiterum ad saione nomine Rodamum, et uenerunt ad iuramentum et post inde cognouerunt se in ueritatem Cissela quomodo est ista ad ecclesia Sancti Martini in loco qui dicitur Latroles ista diuisione traditum et constitute de Sancta Maria de Porto et de ipsa regula, et conroraerunt istas condiciones et absolberunt ipsa uilla et ipsum pumare per suos terminos quomodo in iudicio personat ad ipsum saione et testimonias et ante filios bonorum omnium et per manus saionis sic acceperunt iure Montanus abba et ipsa regula iure in ipsa uilla et in ipso pumare» (ibid., pp. 423 s.).

31. «per hunc nostrum placitum quod abemus adinplendus uel obseruandum quod promittimus tibi saioni nostro Rodano» (ibid., p. 424).

32. «proprium fuit de domno Eliate presbitero de Porto, proprium suum abuit per certa diuisione inter suos germanos uel eredes de sua mater Anella» (ibid., p. 425).

33. «et ego Cissela mea testimonia quomodo sic comparauit ad ipsa terra ubi ipsos pumares est de Belluli; et alio de suo pater Flaino, totum iure et potestate de Anella et de suo filio Eliate et usum» (ibid.). *Totum* debe estar por *tultum* que aparece en los pasajes semejantes del documento anterior, y *usum* por *Usunnium*, hijo de Anella y hermano de Elías, según se ha visto anteriormente.

34. En el documento de Rebelio se utiliza el vocablo *locum* tanto para referirse a la porción segregada, Molineto, como al territorio general, Castello.

sería transmitida por Anella a sus hijos, uno de los cuales, el presbítero Elías, la donó a Santa María del Puerto. Las donaciones de estas divisiones fueron la causa de las reclamaciones y apropiaciones posteriores por parte de los coherederos, tanto de Galla como de Anella, y en perjuicio del monasterio.

En el juicio de la villa de Elatroles puede observarse que los grupos de emparentados no se oponían, en principio, a estas «divisiones» siempre que las tierras se transmitieran y permanecieran dentro de los consanguíneos. El monasterio a cuyo favor fallan las sentencias de los documentos, probablemente inspirados en su redacción por él, respalda los derechos sobre estas propiedades invocando dos tipos de prescripción que se encuentran en el *Liber Iudiciorum*.³⁵ No cabe duda que las prescripciones de la ley gótica eran ajenas a las costumbres de los coherederos de la villa de Carriazo, mientras que los monjes de Santa María del Puerto las podían conocer y servirse de ellas. De esta forma, se justifica en primer lugar la «división» por la prescripción de cincuenta años que aparece en el *Liber Iudiciorum* a donde pasó del *Código de Eurico*; en segundo lugar, se legitima la entrega al monasterio de la «división», es decir, de lo dividido, por la prescripción tricenal que marcaba el plazo para adquirir la plena propiedad de los bienes inmuebles y, por consiguiente, capacitaba para disponer libremente de ellos. Los coherederos de Anella, según el documento, «dividieron» la villa cuando fue donada por Elías al monasterio de Puerto, de forma que la expresión «dividir» tiene aquí el sentido de ocupar o apropiarse de lo dividido para que no saliera de la parentela o del linaje. Se comprende así que Cissila, el nuevo presbítero de San Martín, sea un miembro del linaje y uno de los coherederos de Anella, como hijo de Flaino frente al cual realizó ésta la «división». El documento de la ejecución de la sentencia designa a Elías como presbítero de *Porto*, lo que permite suponer que el monasterio consideraba que existía una dependencia del presbítero hacia él en cuanto que le había donado la iglesia de San Martín y la villa de Elatroles. Por medio de esta dependencia, ya que Elías pertenecía a los linajes de la villa de Carriazo, el monas-

En los otros documentos se emplea la palabra *uilla* para designar tanto la división de Elatroles como el territorio donde estaba ésta, es decir, Carriazo.

35. Se encuentran varias leyes referidas a las prescripciones en el *Liber Iudiciorum*, libro X, título II.

terio de Santa María del Puerto podía ser considerado como un miembro más de la comunidad con todas sus consecuencias, circunstancias que ocurrieron, como se ha visto, en el pleito de Rebelio. La relación del presbítero Elías con el monasterio equivaldría a una encomendación; las tierras quedaban en la propiedad eminente de Porto en tanto que el presbítero titular de la iglesia figuraba como un dependiente del establecimiento monástico superior. No es extraño que, dentro del sistema de relaciones de dependencia propio de la sociedad feudal, años más tarde la iglesia de San Martín aparezca en la documentación como un monasterio subordinado a Santa María del Puerto.³⁶

Tanto la iglesia de San Juan de Molineto como la de San Martín de Elatroles, incorporadas al monasterio de Santa María del Puerto, fueron en su origen iglesias propias fundadas y dotadas por los linajes más importantes del lugar o villa de Castello y de la villa de Carriazo. También, al estudiar el castro de Erdao, hemos podido comprobar cómo las iglesias propias de una comunidad campesina dominada ya por linajes pasaban a depender del monasterio de Obarra. Sería este hecho una de las formas de extenderse los dominios monásticos, aprovechando la desintegración de las comunidades campesinas dentro de la sociedad feudal.

El procedimiento seguido en los pleitos de Molineto y de Elatroles es llamado *iudicium* en la documentación, pero las diferencias que se ponen de manifiesto son muy sensibles. Rebelio compareció ante un grupo de personas que eran al mismo tiempo jueces, testigos y garantes de su declaración. Se trataba de representantes de la Iglesia, obispo, abad y presbíteros, y de los personajes locales de uno y otro sexo. Rebelio hizo la restitución libremente por mandato de su padre, y en la ejecución no intervino sayón, aunque sí había intervenido en la revocación anterior hecha por Nepociano. En el caso de Carriazo existe un tribunal con jueces y un conde, alto funcionario de la administración territorial; la prueba se hace por medio de los juramentos de los testigos, con invocación expresa de la ley gótica para las prescripciones, y la ejecución de la sentencia la lleva a cabo el sayón. La sentencia está firmada por los testigos y no por los jueces, al contrario de lo que sucede en el pleito de Rebelio, donde los jueces son al mismo tiempo testigos y firman como tales.

36. BRAH, LXIII (1918), p. 425, documento XV del 13 de abril del 1075.

Se trata de dos *iudicii* aparentemente iguales en la terminología de la documentación. Sin embargo, la iglesia de San Juan de Molinete en Castello fue recuperada por Santa María del Puerto mediante un acto público de devolución en el que participaron como jueces y testigos, además de un obispo y un abad con presbíteros, los cabezas de linaje de la comunidad de Castello, varones y hembras, que con su presencia garantizaban no sólo la restitución de lo «dividido» por Galla, sino también que el monasterio pudiera adquirir la antigua propiedad perteneciente a un linaje y entrara de algún modo a formar parte del grupo de parentelas de Castello. La revocación a favor de Rebelio, ordenada por sentencia de Nepociano y ejecutada por un sayón regio, impidió la presencia en Castello de propietarios ajenos a los linajes, es decir, que favorecía a un tipo de organización social más arcaica. El *iudicium* por el que se hizo la devolución al monasterio, más que un juicio o decisión judicial propiamente dichos, fue un acto derivado del acuerdo general de los linajes de Castello dominantes en la antigua comunidad de aldea, y de cuyo consentimiento no pudo prescindir el monasterio para recuperar la propiedad. En el pleito de Elatroles se sigue un procedimiento más de acuerdo con la tradición visigoda. Aparece un conde junto con los jueces, y la prueba se efectuó por juramentos prestados por testigos a instancia de parte y que no eran las cabezas de linaje del lugar. Se cita la ley gótica, y el encargado de cumplir la sentencia es el sayón, funcionario al servicio directo del conde y de los jueces. En ambos casos, sin embargo, en lugares cercanos y en un espacio de tiempo inferior a un siglo se fue imponiendo la propiedad privada feudal, transformando los moldes arcaicos gentilicios que existían con anterioridad.

Hemos tratado varios casos concretos que prueban cómo en la región pirenaica y cantábrica en los siglos IX, X y XI se fue realizando una transformación de la propiedad colectiva de origen gentilicio hasta llegar a una propiedad privada dentro de una organización general de la sociedad de tipo feudal. Para comprender mejor este proceso que dio lugar al nacimiento de la propiedad individual feudal a partir de los dominios colectivos, es preciso tener en cuenta también la manera de ser ocupada la tierra por las comunidades campesinas. No cabe duda de que en la Antigüedad y en los primeros siglos medievales existieron grandes extensiones de tierras sin cultivar, donde se practicaría una agricultura rudimentaria, extensiva y seminómada, de baja productividad, compaginada con el empleo de la ganadería. Ya

hemos señalado, al estudiar la expansión de los clanes vadinienses en los valles del Sella y del Esla, cómo éstos llevarían a cabo una agricultura seminómada unida al pastoreo: «Cada grupo gentilicio ocuparía un terreno apto para ser labrado, lo roturaría, lo distribuiría y lo disfrutaría de acuerdo con su forma de organización social. Cuando estas tierras dejaran de ser fértiles, hecho que sucedería pronto, teniendo en cuenta las rudimentarias técnicas agrícolas utilizadas, se trasladarían a otro territorio más o menos cercano para llevar a cabo nuevas roturaciones. Las tierras de cultivo, ahora abandonadas, podrían servir de pastos para el ganado». ³⁷ Esta forma de explotación de la tierra, propia de los pueblos primitivos en territorios extensos, parte de los cuales se cultivaban alternativamente o se dejaban para que volviera a crecer el bosque o sirvieran de pasto a la ganadería está estudiada de manera muy clara para pueblos africanos contemporáneos por E. Boserup. ³⁸

El acceso a grados de desarrollo material más elevados de estas comunidades primitivas, y la sustitución progresiva de la agricultura extensiva y seminómada por cultivos más intensivos a cargo de grupos de población sedentarios, debieron de facilitar sin duda la propiedad privada de bienes inmuebles en linajes y contribuirían a romper la organización gentilicia. Irían surgiendo grupos más limitados de consanguíneos, dirigidos por sus jefes, aunque la tierra que se explotaba no pudiera salir habitualmente del grupo familiar. Las parentelas más importantes irían asumiendo la representación de toda la comunidad y sería en ellas donde se conservarían con mayor vigor las antiguas costumbres de origen gentilicio. La evolución económica y social dentro de las comunidades de aldea se realizaría, sin embargo, de forma desigual, y muchos grupos seguirían ocupando y poniendo en explotación los campos del área en que habitaban por los procedimientos más primitivos, lo que daría lugar a frecuentes conflictos entre los campesinos o *pagenses* seminómadas y comunales, y los propietarios individuales y estables de los grandes dominios. Los campesinos en el Pirineo oriental en el siglo IX querían ocupar o *adprehendere* nuevas tierras en la zona donde estaban establecidos, entrando en conflicto con los monasterios de la misma región. ³⁹ Esta forma de

37. A. Barbero y M. Vigil, «La organización social de los cántabros...», art. cit., pp. 215 s., ahora en *op. cit.*, p. 169.

38. *Las condiciones del desarrollo en la agricultura*, Madrid, 1967.

39. Véase arriba, pp. 357 ss.

adquisición de la tierra, *aprisio*, sirvió después para designar a la tierra adquirida o poseída, ya referida a la totalidad del dominio ya a las diversas porciones que se transmitían dentro de las parentelas. Igualmente los grandes propietarios laicos y eclesiásticos designaban con los vocablos *adprehendere* o *aprisio* el hecho de ocupar tierras de las que llegaban a ser propietarios, estuvieran o no cultivadas y habitadas con anterioridad. El carácter estable y hereditario que fue adquiriendo la *aprisio* explica el que aparezca también como sinónimo de *nilla* y *hereditas* transmisible dentro de un linaje.⁴⁰

De la misma forma que las comunidades articuladas en linajes perduraron en la región pirenaica durante varios siglos, perduró también la forma de apropiación de la tierra por ocupación de nuevos territorios, abandonando los ya labrados y estériles. Este fenómeno puede verse en la documentación del monasterio de San Juan de la Peña en zonas del Pirineo de Huesca. Dos escrituras de fecha imprecisa, pero seguramente redactadas poco después del año 1000, dan prueba de la conservación de las comunidades de linajes y de la ocupación de nuevas tierras colectivamente cuando las antiguas se hallaban agotadas. En uno de los documentos,⁴¹ el abad Incalzato y la comunidad del monasterio de San Martín de Cella —Cillas, cerca de Jaca— hicieron un pacto con todos los vecinos de la villa de Beral en el territorio de Capannas. Creemos que es interesante reproducir la forma en que se hizo este pacto y las motivaciones del mismo. «En el tiempo en que era abad Incalzato en el monasterio de Cella, vinieron a él todos los de la villa de Beral y le rogaron y le suplicaron a él y a los monjes, que les dieran un término para labrar, porque sus tierras estaban ya viejas y lavadas. Los monjes y el abad dijeron: hagamos su voluntad, y nos den el yantar cada año por lo que les damos. Y los monjes y el abad dijeron a los vecinos: dadnos el yantar y os daremos un término donde labréis. Y dijeron los vecinos: hágase vuestra voluntad.»⁴² La comunidad fijó los términos de las

40. «Eorum aprisionibus vel villis» (*MGH Capitularia regum Francorum*, II, 2, p. 260). «Cum dictis aprisionibus sive haereditatibus» (Ducange, s. v. *aprisiones*).

41. A. Ubieto Arteta, *Cartulario de San Juan de la Peña*, I, Valencia, 1962, pp. 93 s., documento 32.

42. «Et tempus hec erat abbas Incalzatus in Zella monasterio et venerunt ad cum omnes de Berali villa ad illum abbate et ad illos monachos de monasterio rogaverunt eos et suplicaverunt ut dedissent illis terminum ubi laborassent, quia iam illorum terras veteres erant et lavatas. Et dixerunt illi monachi

tierras que se daban y el abad hizo el pacto con el *senior* Dato Galindones, el *senior* Asnari Manciones, Galindo Scemenones, el *senior* Scemeno Manciones, el *senior* Fortunio Manciones y el *senior* Asnari Manciones de Capannas y su hijo *domno* Filgolo.⁴³ Existe una cláusula introducida en el pacto por medio de la cual se dice que «si alguno quisiera más del término que fue dividido pague al monasterio sesenta sueldos».⁴⁴ Firman como testigos miembros de los linajes de las villas cercanas entre los cuales se encuentran también individuos procedentes de Capannas a la que pertenecían los habitantes de la villa de Beral.

Lo significativo de este documento es que se trataba de una comunidad de vecinos que necesitaban nuevas tierras de labor a causa de los bajos rendimientos a que llevaba su forma de explotación agraria y a los que alude expresamente el documento. Seguirían, por consiguiente, utilizando un sistema semejante al de las *aprisiones*, pero en lugar de extenderse en los dominios que consideraba suyos un monasterio, como en los casos de Vallespir y Caunas, objeto de pleitos, los vecinos de Beral pactaron su establecimiento en las nuevas tierras mediante el pago de un censo, y en un acto en que intervinieron el abad de un monasterio y los representantes del linaje dominante en su comunidad. El territorio que les fue concedido no llama *aprisio* como en el Pirineo oriental, sino *divisum* y *terminum*, utilizándose aquí la misma terminología que aparece en la región cantábrica de Trasmiera en los documentos de Santa María del Puerto. Esta comunidad de vecinos y sus *seniores* se encuentra ya en un documento ligeramente anterior, en el cual, por un pacto con el mismo abad Incalzato, la iglesia propia de la comunidad de Capannas es donada con el diezmo a San Martín de Cella, mientras que el monasterio entregó un término a los vecinos de Capannas para que lo labrasen y tuvieran pastos en él pagando el diezmo co-

et ille abbas, "faciamus illorum voluntates, dimittant nobis illa iantare quod damus eis ab anno in anno". Et dixerunt illi monaci et ille abbas ad illos vicinos: "dimitte nobis illa iantare et dabimus vobis terminum ubi laboretis". Et dixerunt illi vicini: "fiat voluntas vestra" (Ubieto Arteta, I, pp. 93 ss.).

43. «Et miserunt pactum abbas Incalzatos et senior Dato Galindones et senior Asnari Manciones et Galindo Scemenones et senior Scemeno Manciones et senior Fortunio Manciones et senior Asnari Manciones de Capannas et suo filio domno Filgolo» (Ubieto Arteta, I, p. 94).

44. «ut si aliquis voluisset magis intrare nisi quod illum terminum fuit divisum pariasset ad monasterium sexaginta solidos» (Ubieto Arteta, I, p. 94).

responsdiente.⁴⁵ Puede observarse cómo las tierras de labor son inseparables de los pastos y cómo el pacto se hace por los representantes del linaje dominante en nombre de todos los vecinos y por el abad en nombre de la comunidad monástica.

En estos dos documentos se pone de manifiesto claramente la forma de apropiación de la tierra y su explotación por las comunidades campesinas organizadas en linajes. Hay una relación entre ellos que se puede deducir tanto de los acontecimientos narrados como de los linajes, topónimos y centros eclesiásticos citados. La escritura anterior cronológicamente, documento 31 de la edición que utilizamos, es un pacto entre el abad Incalzato de San Martín de Cella y un grupo de *seniores* que representan a los vecinos y al territorio de Capannas. Los *seniores* constituyen un linaje formado por un grupo de hermanos, según se reconoce por el patronímico Manciones, esto es, hijos de Mancio, encabezados en la relación por un *senior* de nombre Dato Galindones que se hallaba casado con una hermana de los anteriores. Este dato se sabe por la narración de un episodio sucedido en el curso de una expedición llevada a cabo por Almanzor en la región. Se cuenta que Asnar Manciones tenía un hijo de nombre Filgolo, sobrino de Dato Galindones por su hermana, es decir, que Dato Galindones, extraño al linaje de los Manciones, estaba heredado en Capannas por su matrimonio con una hija de Mancio. Estas relaciones de parentesco y sus consecuencias económicas y sociales están de acuerdo con los sistemas matrilineales que hemos estudiado anteriormente. La mujer tendría una posición predominante dentro del grupo familiar, que se expresaba por su papel en la transmisión de los bienes y por el rango que su marido a través de ella tenía en la colectividad. Por esta razón Dato Galindones, a través de su mujer,

45. «Sub Christo nomine et eius gratia. Hec est pagina convenientia que fuit inter abbas Inkalzato de Cella et senior Dato Galindones et senior Eximen Manziones et senior Fortunio Manciones et senior Asnari Manciones de Capannas. Siquidem senior Asnar Manciones habuit unum filium nomine Filgolo, neto de senior Dato Galindones, de sua germana. Et in illis diebus quando fugiebat Almanzor fugiebat nutrix eius cum eo et cecidit ei infans, clavolus effectus est, et posuerunt illum in Sancto Martino, cum illa casa de Sorello et uno campo super illa via; et fecerunt talem convenientiam ut post illum diem illa ecclesia de Capannas fuisset de Sancto Martino et de illis fratribus, et venisset illa decima ad Sanctum Martinum, et illum terminum de Saves qui erat de Cella laborassent illi vicini de Capannas et habuissent in pasto usque ad illum erbare de Calvera, et exsolvisent decimam ad Cellam monasterium» (Ubieto Arteta, I, pp. 91 ss., documento 31).

no sólo es heredero en Capannas, sino que figura en primer lugar en la lista de los pactantes de ambos documentos, delante de los hermanos de su mujer. Como se ve, la supervivencia matrilineal está vinculada a la exogamia y tenía un valor real indispensable para comprender la organización económica y social de los linajes.

Estos principios exogámicos se mantuvieron en la región durante mucho tiempo, lo mismo que la capacidad de las mujeres para ser herederas de bienes inmuebles, y todavía a comienzos del siglo XII, en 1119, una resolución del abad Poncio de San Victorián y del prior Balla de Obarra estableció por escrito una costumbre de los habitantes de varios lugares pirenaicos. Tanto los hombres como las mujeres que abandonaban sus lugares de origen para contraer matrimonio podían disponer solamente de los bienes muebles, quedando los inmuebles o *hereditas* sin «dividir». Esto quiere decir que los que casaban fuera no podían tener «división» o acceso a la propiedad inmueble de su antigua comunidad o linaje, sino que la *hereditas* quedaba en su integridad en la posesión de los que permanecían en el lugar. Las costumbres exogámicas estaban extendidas, puesto que pertenecer a una familia o linaje se hallaba íntimamente relacionada con el acceso a la propiedad inmueble bien por herencia directa de antecesores, bien por matrimonio. Queda claro que los que casaba, fuera de los linajes, tanto fueran hombres como mujeres, se convertían en habitantes y herederos de los territorios donde tuvieran los bienes inmuebles sus cónyuges.⁴⁶

En el segundo documento del monasterio de San Juan de la Peña, n.º 32, que estamos estudiando, aparecen los miembros del mismo linaje de Capannas con algún otro personaje como Galindo Scemenones, hijo del *senior* Scemeno Manciones, y al que no se da la calificación de *senior* probablemente porque vivía su padre, y Filgolo, hijo de Asnari Manciones, con el título de *domnus* referido sin duda a su condición eclesiástica. En el primer documento se nos narra que, huyendo de Almanzor, Filgolo tuvo un accidente cuando era llevado por su nodriza, y a causa de este acontecimiento la comunidad de Capannas lo dedicó al monasterio de San Martín, juntamente con la

46. A. J. Martín Duque, *op. cit.*, pp. 132 s., especialmente p. 133, documento del año 1119, n.º 149: «Et ordinaverunt ut si quis homo uel femina egrederetur de istis supradictis locis super uxorem uel super uirum, cum auere mobile exeat, hereditas uero nullo diuidatur, set semper ipsi abeant et possideant sine ulla diuisione ab integro qui habitare uoluerint in domibus».

casa de Sorello, otro miembro importante de la comunidad de Capannas, ya que firma como testigo en ambos documentos, y con un campo. El pacto se completaba con la entrega de la iglesia propia de la comunidad de Capannas al monasterio de San Martín con el diezmo correspondiente, y en contrapartida, el monasterio cedió a los vecinos de Capannas el término de Saves para que lo labrasen con los pastos hasta el herbar de Calvera. El topónimo Calvera sugiere un antiguo lugar de bosque roturado y luego dedicado a pastos; lo cual está de acuerdo con la forma de ser ocupadas y explotadas las tierras, que hemos descrito anteriormente. El aprovechamiento de las tierras cedidas por el monasterio llevaba consigo, lo mismo que en el caso de la dote de la iglesia propia de Capannas, la obligación de pagar el diezmo. Esto equivalía a unas prestaciones económicas de la comunidad de Capannas respecto al monasterio con una dependencia que era una encomendación. Por consiguiente, el monasterio iba asumiendo un papel dominante dentro de la comunidad por la adquisición de la iglesia propia de Capannas con sus tierras a censo, lo cual le convertía en coheredero en condiciones ventajosas. Esta posición se reforzaba por las tierras que daba el monasterio a los vecinos de Capannas para trabajarlas a censo. En el segundo documento, según se ha visto, se repite el hecho de que los vecinos de la villa de Beral, que eran de Capannas, obtenían tierras del monasterio a cambio de prestaciones, lo cual fortalecería la dependencia económica y personal hacia el monasterio que ya aparecía clara en el primer documento.

Como es obvio, las transformaciones económicas y sociales durante el período, y en las regiones que estamos estudiando, se conocen a través de la documentación de los monasterios e iglesias catedrales, ya que la mayor parte de las escrituras que se han conservado proceden de establecimientos eclesiásticos. Sin embargo, junto al patrimonio de la Iglesia, se iban formando también patrimonios laicos cuya importancia no debía de ser escasa y cuya historia en parte nos es conocida al pasar las propiedades que las integraban a alguna iglesia o monasterio. Las características de la formación de estos patrimonios laicos son semejantes a las de los eclesiásticos, aunque en éstos las motivaciones de los donantes tengan un carácter religioso. Los ejemplos que ofrece la documentación de los cartularios acerca de la formación de los patrimonios laicos, con noticias sobre su incorporación a los de las iglesias, son muy numerosos. Nos

vamos a limitar a considerar un ejemplo que nos parece significativo por la época, siglo x, y la región, el territorio de Liébana.

En el cartulario del monasterio de Santo Toribio de Liébana, que primero estuvo bajo la advocación de san Martín,⁴⁷ se encuentran reunidos varios documentos referentes a las propiedades que fueron acumulando Bagauda y su mujer Faquilo a partir del año 914 hasta el 932. Se trata fundamentalmente de escrituras de compra de bienes en la región de Liébana, sobre todo en Padriñana (Turieno) y Cosgaya. Otros bienes los obtuvieron por profiliación, donación o cambio.⁴⁸ Los documentos que se refieren a las ventas están relativamente bien redactados y se basan sin duda en fórmulas de origen visigodo, lo que se comprende teniendo en cuenta que el final del siglo ix y los comienzos del siglo x coincidieron con la emigración de eclesiásticos mozárabes al reino astur-leonés. No obstante, a través de ellos puede reconocerse la organización económica y social de la región, que se trataba de adaptar al marco jurídico mozárabe o visigodo. Al igual que las donaciones, profiliaciones y cambios, las ventas servían para consolidar la propiedad eminente de la tierra a favor de un gran dominio en detrimento de la propiedad colectiva de las parentelas o comunidades de aldea. Se puede observar que las escrituras de venta están hechas muchas veces por grupos de parientes con el consenso de sus coherederos que suelen firmar como testigos y garantes. Así en el documento 21 de la edición utilizada, de Padriñana, cerca de Turieno, aparecen vendiendo los hermanos Aierio y Munito o Nonito, y como testigos otro hermano, Teodila, y Valerio, Pepi, Didaco e Ienesio entre otros. Nonito y su hermano Agerio suscriben como testigos una venta en Padriñana en el documento 36. En otra venta de Padriñana, documento 42, firman los testigos Valerio, Ienesio y Didaco. El documento 32 es una escritura de venta de varios campos en Asturias, quizá la Autura del documento 26, hecha por los hermanos Boronta y Genesio = Ienesio

47. L. Sánchez Belda, *Cartulario de Santo Toribio de Liébana*, Madrid, 1948.

48. Véanse L. Sánchez Belda, *op. cit.*, los documentos 18, 21, 23, 25, 26, 27, 28, 32, 33, 36, 39, 40, 41 y 42. Sobre esta familia, véase Margarita B. Pontieri, «Una familia de propietarios rurales en la Liébana del siglo x», *Cuadernos de Historia de España* (1967) y también R. Pastor de Togneri, «Historia de las familias en Castilla y León (siglos x-xiv) y su relación con la formación de los grandes dominios eclesiásticos», *Cuadernos de Historia de España* (1967).

que representa también a su hermana Masita, casada con un tal Eterio, y los hermanos Pepi y Aurelio. Firman el documento Boronta, Ienesio, Pepi, Aurelio —Ienesio lo hace por sí y por Masita—. Entre los testigos aparece Valerio. Por su parte Masita, en unión de su hermano y de su marido, confirma la venta presentando testigos propios. Pepi, hermano de Aurelio, hace lo mismo con Boronta, Aurelio y Didaco entre otros. En la venta de la viña de Autura, documento 26, firman también como testigos Petpi e Ienesio.

Los documentos de venta, a pesar de la corrección con que están formulados, ofrecen ciertas dificultades de interpretación. En general se observa que los bienes inmuebles son porciones o raciones de dominios familiares que pueden consistir en tierras de labor o hazas, viñas y campos sin especificar, que las ventas se hacen con el consentimiento de los parientes y coherederos y que firman como testigos los consanguíneos de los vendedores. Llama la atención el hecho de que las ventas constituyen generalmente un cambio de bienes inmuebles por bienes muebles, cabezas de ganado, grano, vino y algún objeto. El precio suele ser expresado en medida o moneda de cuenta, pagándose en los bienes indicados. Las ventas hechas de las porciones de tierra separadas de las comunidades familiares, así como la aparente desproporción de los pagos recibidos en cosas muebles, hacen suponer que bajo la fórmula de venta se encubre en realidad una encomendación. La propiedad eminente de la tierra pasaba a Bagauda en tanto que los campesinos vendedores entraban en su dependencia y seguían cultivando las tierras. La pequeña compensación que significaba el precio recibido por los vendedores hacía posible la extensión de los grandes dominios y la participación de sus propietarios en las heredades de las comunidades rurales. Esta situación parece confirmarse por la lectura del documento 41 que puede ser debidamente comprendido poniéndolo en relación con otros. Se trata del cambio de una viña por otra llevado a cabo entre Bagauda y otros propietarios. La viña que da Bagauda le había sido pagada, como consecuencia de una decisión legal, por Toribio, hijo de Florencio y Teudilla, como indemnización o pena por haber escondido a su hermano que había robado tres bueyes, uno a Egerio, otro a Flaçenço y otro a Suinito.⁴⁹ Los nombres de los propietarios de los

49. «et uos dedisti nobis [...] aliam uiniam in Bosita, quem pariauit uobis Turibius filius Florenci et Teudille, pro eo quod celauit suum germanum ab bodimium qui furtauit illos III** boues, unum de Egerio, et alium de

bueyes robados se pueden identificar con los de personas que habían vendido bienes inmuebles al propio Bagauda, así Flaçenço con el Flacencio del documento 25, Egerio con el Aierio o Agerio de los documentos 21 y 36, y quizá Suinito, teniendo en cuenta las deformaciones abundantes de las copias, sea el Munito o Nonito, hermano de Agerio, que aparece en los mismos documentos que éste. El que fuera Bagauda quien recibió la viña por los tres bueyes robados se explica solamente teniendo en cuenta el hecho de que los tres hombres desposeídos del ganado habían quedado en su dependencia al venderle las tierras.

Otras formas de adquisición de bienes inmuebles por parte de Bagauda eran las de recibir propiedades mediante la profiliación o adopción, y la donación, aunque ambas pueden llegar a confundirse. En el documento 28, Vincebiles y Savilli hacen la profiliación de Bagauda, su mujer Faquilo, y sus dos hijos Opila y Savarico, adoptándolos como si fueran hijos suyos. Esta profiliación llevaba consigo el que pasara a Bagauda y a su familia toda la heredad que le adoptantes tenían en Cosgaya, Baró y Congarna con todos los bien inmuebles y muebles, tanto los que ellos poseyeran como los que habían recibido de sus abuelos y padres. La heredad, o raciones, es transmitida frente a sus hermanos y coherederos. La profiliación en estos bienes suponía entrar en ellos como otro miembro más del linaje, siendo transmisibles dentro de su propiedad, pero también pudiendo disponer libremente de ellos.⁵⁰ En el documento 35 hay una donación de Rodanio a Bagauda y a su mujer Faquilo de la mitad de una viña y de una tierra yerma.

Flaçenço et tercium de Suinito et inuenit eum lex et ueritas et parabit uobis ipsa uinea» (Sánchez Belda, p. 49).

50. «Ego Uincebiles et Sauilli, tibi Bagaudani et uxori tue Faquilone in Domino salutem. Ideo placuit nobis bono animo et exoptanea nostra uoluntate, sic nobis accepit uoluntas ut faceremus uobis iam dictis Bagaudani et uxori tue Faquilone et filios uestros Hopilani et Sauarico cartam profiliationis in loco constituti sicut unus de filios nostros. Profiliamus uos de omnia nostra hereditatem per uillas predictas Causegadia, Uaro, Congarna, casas, orreos, cortes, res mobile, uestitum, uasa, uineas, pomares, prata, terras, busta, molina, in montes et fontes, exitum et regresum, tam pro nomine nostro quam ecciam et de huius nostris siue de parentum nostrorum, nostras raciones, inter germanos uel heredes nostros ipsas raciones ex integro ubi putueritis inuenire, abeatis, teneatis uindicetis iure quieto possideatis tam uos, tam et filii uestre uel uestra posteritas et cui illud uolueritis relinquere, liberam in Dei nomine habeatis potestatem» (Sánchez Belda, pp. 34 s.).

El patrimonio de Bagauda y Faquilo, que sin duda les había convertido en grandes propietarios con hombres dependientes en la región de Liébana, llegaría a pasar luego al monasterio de San Martín. Opila figura como abad del monasterio a partir de documentos fechados poco antes de mediados del siglo x. Su entrada en la comunidad significaría la aportación de su herencia al establecimiento monástico. Su hermano Savarico en un documento probablemente del 947, n.º 52, dona al monasterio de San Martín de Liébana todas sus posesiones concentradas sobre todo en Cosgaya. La donación es al mismo tiempo una encomendación a su hermano el abad Opila y al monasterio. De esta forma San Martín se convertiría en el principal propietario del territorio.

2. LA PROFILIACIÓN: SU IMPORTANCIA ECONÓMICA Y POLÍTICA

En la documentación altomedieval de las regiones del norte de la Península Ibérica se encuentran, con relativa frecuencia, cartas de profiliación que se refieren a la transmisión de bienes inmuebles y muebles mediante la adopción dentro del grupo familiar, hecha por el transmisor en la persona que recibe los bienes. La transmisión de bienes mediante la profiliación consiste generalmente en una donación, aunque pueda ser equivalente también a otros tipos de transmisión como la venta y la encomendación. Los documentos de profiliación, que conocemos sobre todo por los cartularios eclesiásticos, proceden del reino astur-leonés, del condado y del reino castellano, y de los reinos de Navarra y de Aragón. Las primeras cartas remontan a la segunda mitad del siglo ix, pero la profiliación tiene importancia hasta finales del siglo xi. Nuestras consideraciones en torno a la profiliación las vamos a hacer sobre algunas escrituras significativas, a través de las cuales se puede ver el valor económico y político de esta forma de adquisición y transmisión de la propiedad, así como su sentido dentro de las relaciones sociales de dependencia del mundo feudal.

Uno de los documentos más antiguos donde aparece una profiliación se encuentra en los fondos de la catedral de León y está fechado en el año 870.⁵¹ Se trata de una profiliación o donación hecha por un

51. Este documento ha sido publicado y reproducido en diversas ocasiones. Aquí seguimos la edición de A. C. Floriano, *op. cit.*, II, pp. 56 s., documento 96.

tal Flaciano a Nuño del que se declara siervo.⁵² El carácter de profiliación está indicado en varias frases en las cuales se dice que Flaciano pone a Nuño «in hereditatem» junto con sus propios hijos en las villas de Bolacar y Capruniana con los bienes muebles e inmuebles, añadiéndose luego que reciba tal porción como si se tratara de uno de sus hijos.⁵³ La escritura es designada como carta de donación o profiliación —«cartula donationis uel profiliationis»—. Lo primero que llama la atención es el hecho de que un siervo adopte entre sus hijos a un señor para hacerle partícipe de su herencia en dos dominios, las villas de Bolacar y Capruniana, por donación. En un documento seis años anterior, del 864, conservado asimismo en los fondos de la catedral de León, se registra la donación hecha por un siervo, Ausonio, a un señor de nombre idéntico al anterior, Nuño.⁵⁴ Creemos que debe de tratarse de la misma persona que adquirió bienes por donaciones, en un caso a través de la profiliación y en el otro no. Los encabezamientos de las cartas son iguales y proceden de fórmulas visigodas que se caracterizan por hallarse el nombre del donante detrás del de aquel que recibe la donación, por ejemplo en las fórmulas de donación XXIX, XXX y XXXI.⁵⁵ Se puede observar que en dos de estos ejemplos y en otros muchos, como en el de la fórmula XXXII de venta personal,⁵⁶ se utiliza la palabra *dominus* para designar a la persona que resulta beneficiada del acto. Parece que la fórmula XXX y sobre todo la XXXI están dirigidas a eclesiásticos, en tanto que la XXXII en la cual se utiliza también la palabra *dominus* puede estar dirigida a un laico que recibe en su dominio mediante un pago a una persona que se entrega a él con sus bienes.⁵⁷ Esta venta equivale a una encomendación en la que el *status* de la

52. «Uobis domno Nunno, ego seruus uester Flacianus in domino salutem» (ibid., p. 56).

53. «ut mitterem uos in hereditatem, cum filios meos in uillas prenominate idest, uilla Bollacare et Capruniana [...] ut talem portionem ex inde accipiat qualem unus ex filiis meis quem de recto coniungio habeo» (ibid.).

54. «Uobis domno Nunno, ego seruus uester Ausonius in domino salutem» (Floriano, I, pp. 324 s., documento 81).

55. «XXIX: Dulcissimo mihi atque charissimo filio ill. ill.; XXX: Domino et fratri ill. ill.; XXXI: Sanctissimo domino et in Xpo patri ill. ill.» (I. Gil, *Miscellanea Visigothica*, Sevilla, 1972, pp. 100 s.).

56. «Domino semperque meo ill. ill.» (Gil, p. 101).

57. «et datos a tua dominatione solidi N. toto propter hoc et illud me accepisse manifestum est [...] uel quicquid in meam uel de meam personam facere uolueris» (Gil, p. 102).

persona queda rebajado y puede ser semejante al de un siervo.⁵⁸ En otra fórmula visigoda, XLV, encontramos también al titular calificándose a sí mismo de *seruus uester* en relación al obispo al que se dirige y al que califica de *dominus*.⁵⁹ Se trata de un pacto —*placitum*— para entrar en un monasterio bajo la dependencia del obispo; pacto que puede equipararse por lo tanto a una encomendación con carácter religioso.

Las redacciones de los dos documentos de la catedral de León han tenido presentes fórmulas visigodas, lo que se explica por la presencia en esta época en el reino astur-leonés de clérigos mozárabes, es decir, visigodos. En estas fórmulas es frecuente la inversión entre la intitulación (la persona titular del acto jurídico) y la distribución (la persona a la que va dirigido el acto), anteponiendo la segunda a la primera. Este es el caso de las dos cartas de la catedral de León. Igualmente en la carta del 864 se repite una expresión característica e la fórmula visigoda XXX, expresión que se empleará frecuentemente en documentos de donación de los siglos IX, X, XI y XII, según ha puesto de manifiesto Gil.⁶⁰ También el uso de la palabra *dominus* referida al donatario es característico de las fórmulas visigodas, especialmente si se trata de un personaje eclesiástico o de un patrono o señor. Teniendo en cuenta estas consideraciones y la importancia del lenguaje utilizado en las fórmulas que sirven de modelo a las cartas, se puede pensar que los dos siervos de las donaciones no fueran siervos en realidad. Surgen dos hipótesis para explicar este hecho de designar como siervos a los donantes: que en los documentos se repitan, para dar mayor énfasis, las expresiones tomadas de los formularios visigodos, o bien que al hacer la donación los donantes quedaran en situación de dependencia, como en el caso del *seruus* que aparece en la fórmula visigoda XLV.⁶¹

58. *MGH Legum Sectio V. Formulae*, p. 589. El editor, Zeumer, sugiere que en lugar de *cartula obiurgationis*, título que tiene esta fórmula, se debería corregir por *obiugationis* u *obligationis*. La venta de un libre por sí mismo está permitida por la *Lex Romana Visigothorum*, II, 19, 1, según indica el mismo editor. Zeumer (loc. cit.) cita varias fórmulas con un contenido semejante, especialmente de entre las Andecavenses en algunas de las cuales los que se venden indican que venden con ellos su peculio.

59. «Sanctissimo domino meo ill. episcopo ill. seruus uester» (Gil, págs. 111).

60. I. Gil, *op. cit.*, pp. 100 s.

61. Sánchez-Albornoz se ha planteado también la condición de los siervos y el empleo que se da a esta palabra en el reino astur-leonés y ha apun-

En la documentación de los siglos IX y X se encuentran varias cartas de profiliación y referencias a éstas en los cartularios de Santo Toribio de Liébana y de San Vicente de Oviedo. El carácter originario de adopción se pone de manifiesto en diversos pasajes de las cartas que indican cómo el profiliado queda constituido como hijo en la herencia de unos bienes determinados.⁶² En estos documentos se coincide en hacer una donación de una parte especificada de la herencia constituyéndose al donatario en hijo adoptivo del donante. Los bienes dados de esta forma, es decir, mediante la profiliación, se confunden con ella y se designa a las cosas transmitidas con el vocablo profiliación que originariamente se refería al acto jurídico de la adopción. Esto se puede observar ya en el documento del año 875⁶³ y en el del año 929 en el que Silo vende a su cuñada y a los hijos de ésta los bienes que había recibido por profiliación del marido de la misma y sobrino suyo Munio.⁶⁴ La más interesante de las cartas de profiliación de este período es una del año 915, de Santo Toribio de Liébana, en la que un tal Holalio profilia a Vincencio y a su mujer en la suerte que tenía de sus padres en dos villas.⁶⁵ Esta profiliación, si embargo, se diferencia de las anteriores en que está muy explícito e

tado la posibilidad de que sean *fideles* o vasallos. C. Sánchez-Albornoz, «Serie de documentos inéditos del reino de Asturias». *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*, Santiago de Chile, 1970, pp. 154 s. Algunos de los documentos que cita Sánchez-Albornoz son, sin embargo, de difícil homologación, porque reflejan situaciones muy diferentes.

62. Véase, del año 875, de Santo Toribio de Liébana, Floriano, II, p. 109, documento 114 = Sánchez Belda, p. 19, documento 14: «ut profiliaremus te sicut lex docet in loco filio constitutum in nostram hereditatem in uilla Cesaria»; del año 905, de San Vicente de Oviedo, Floriano, II, p. 336, documento 183 = Floriano Llorente, pp. 33 s., documento III: «ut miteremus uos in omnem nostram hereditatem [...] te prolicimus in loco filios constitutos tertiam partionem»; del año 921, de Santo Toribio de Liébana, Sánchez Belda, pp. 34 s., documento 28: «ut faceremus uobis iam dictis Bagaudani et uxori tue Faquilone et filios uestros Hopilani et Sauririco cartam profiliacionis in loco constituti sicut unus de filios nostros. Profiliamus uos de omnia nostra hereditatem per uillas predictas [...]» (se trata de la profiliación de Bagauda, su mujer y sus hijos de la que ya nos hemos ocupado arriba).

63. «Et ipsa profiliacionem uellis uendere uellis donare in perpetim abiturum» (Floriano, p. 109 = Sánchez Belda, p. 20).

64. «eo quod fecit mihi cartam profiliacionis uir tuus et subrinus meus Munio de sua hereditate [...] qualem unum de filiis suis» (Sánchez Belda, p. 46).

65. «ut facerem tibi Uicencio et uxori tue Bronilli cartam profiliacionis sicut et facio de mea sorte quam habeo de patris mei Patrio et matris mei Mairielle» (Sánchez Belda, p. 28).

carácter de encomendación del adoptante que al transmitir los bienes se encomienda al adoptado. Dice expresamente el adoptante que mientras viviere el adoptado debería mantenerlo y vestirlo, y que después de su muerte los bienes pasarían íntegramente a este último y a sus hijos.⁶⁶ La expresión utilizada para designar la obligación que tenía el adoptado de mantener al adoptante es *bonum et uestitum*, idéntica a la que se encuentra de *uictum ac uestitum* en las fórmulas de encomendación. La encomendación era vitalicia, puesto que a la muerte del adoptante las propiedades que constituían la profiliación pasaban al dominio íntegro del adoptado, como en los casos de profiliación y donación habituales.

De estas cartas de profiliación, con la consiguiente transmisión de bienes, se puede deducir que los adoptados quedaban en general en una situación superior respecto a los adoptantes. Situación que unas veces se puede sospechar y que otras aparece muy clara. Además, el aspecto más importante de las cartas de profiliación consistía en crear un instrumento que servía para romper la cohesión económica y social que daba la consanguineidad. Vemos a través de estos documentos de qué forma se utilizaba precisamente la fuerza de los vínculos consanguíneos, como la adopción que convertía en su origen al adoptado en un miembro más del linaje, dándoles un contenido diferente. De esta forma, una institución nacida de las costumbres gentilicias se transformaba en un elemento para desintegrarlas.

Las profiliaciones que vamos a estudiar a continuación se encuentran en el cartulario de San Juan de la Peña. Se trata de donaciones con adopción hechas por personajes de alto rango a favor de diferentes soberanos como condes de Castilla, reyes de Navarra y Aragón. Los documentos que las contienen son todos del siglo XI, pero uno de ellos se refiere, como veremos, a un período anterior. Además de la importancia económica de los bienes transmitidos por medio de la profiliación, estas escrituras se diferencian de las anteriores por el valor político del acto contenido en ellas, teniendo en cuenta la dignidad de los profiliados.

Desde el punto de vista cronológico, la primera de las escrituras de esta serie es la contenida en un documento del año 1029, fechado en Burgos, por medio del cual Oneca profilia al rey de Navarra San-

66. «Et ego dum uixero facias mihi bonum et uestitum et post obitu meo ut abeas ipsa sorte ab integritate tu et filii uestri» (Sánchez Belda, p. 28).

cho el Mayor y a su esposa la reina Muniadona.⁶⁷ La fecha del documento es el 7 de julio de dicho año, unos meses después del asesinato del último conde castellano García Sánchez, hermano de Muniadona. En la escritura figura como conde de Castilla Fernando hijo de los reyes navarros, que era entonces menor, siendo el gobernante su padre.⁶⁸ Se trata de una donación en forma de profiliación según se advierte en diversos pasajes del texto como por ejemplo: «hanc cartam profiliationis hac donationis [...] hanc cartam donationis vel profiliationis». Sancho el Mayor y Muniadona, tanto como sus descendientes, entraban en la propiedad de los bienes donados, pero no podían disponer de ellos hasta la muerte de Oneca,⁶⁹ es decir, que mientras ella viviera quedaba en la posesión de sus antiguos bienes cuya propiedad eminente correspondía ya a sus herederos por adopción. Se producía de esta forma una relación de dependencia por parte de la donante y adoptante respecto a los herederos adoptados, en este caso los reyes de Navarra. Esta relación de dependencia tiene similitud con otras derivadas de profiliaciones y donaciones estudiadas arriba, en especial la encomendación del año 915 de Santo Torib de Liébana. Sin embargo, la importancia de los bienes donados y calidad de la donante y de los herederos tienen aquí un valor político puesto que convertían al rey de Navarra en un gran señor feudal de Castilla. Oneca era sin duda una gran propietaria miembro de la alta nobleza castellana, como se deduce del número de dominios que dona y de las características de los mismos: las heredades —*hereditates*— que poseía en el territorio de Castilla, es decir, las villas y aldeas con todas sus prestaciones.⁷⁰ La enumeración de las propiedades revela su estructura. Se trata de dominios con diversas dependencias para su explotación, en las que estarían obligados a realizar

67. Ubieta Arteta, I, pp. 144 ss.

68. «Facta carta donationis scripture die II feria, ipsas nonas iulias, era M.^a LXVII^a, regnante gratia Dei, principe nostro domno Sanctio et proliis eius Fredenandus comes» (Ubieta Arteta, I, p. 147).

69. «Ipsam meam portionem supra dictam, ab omni integritate, trado vel dono ego Onneka vobis regi domno Sanctio et coniuge vestra regina domna Monia domna, ut abeat illud vos et filii vestri et omnis progenie vestre perpetuum abiturum. Post obitum vero domne Onneke quicquid ex inde facere vel iudicare elegeritis, vestra sedeatur digna considerantia» (Ubieta Arteta, I, pp. 146 s.).

70. «Ob inde ego Onneka [...] facio vobis rege domno Sanctio et supra dicta regina hanc cartam profiliationis hac donationis de meas hereditates quas habeo in terretorio de Castilla, id est villis hac villulis cum omnibus prestationibus suis» (Ubieta Arteta, I, p. 145).

prestaciones y servicios los habitantes del territorio, e incluía igualmente el servicio de otras villas y de porciones en lugares determinados. Esta estructura se observa en varios párrafos del documento y muy claramente al referirse a Matrikal o Madrigal del Monte cerca de Lerma.⁷¹ Dice así este párrafo: «Esto es, Matrikal íntegra con palacios y edificios y los hombres que sirven y todo lo que pertenece a la villa; y las villas que sirven a Matrikal, es decir Pila íntegra y mi porción en Foliosa y mi porción en Frescinosa».⁷² La existencia de palacios y las obligaciones de realizar prestaciones y servicios se repiten en otros párrafos al referirse a otros dominios, y ponen de manifiesto que Oneca era una gran propietaria en tierras con hombres dependientes, sobre los que ejercía probablemente la potestad con independencia de los merinos del conde. En una de las villas se cita la existencia de un monasterio que sería una iglesia propia: «y la villa a la que llaman Ribadevias íntegra, con su monasterio que está en el territorio de Petra».⁷³ En la enumeración de los bienes se contrapone a menudo la villa íntegra a la porción. Esta porción podía tener palacio y villas que la servían como en el caso de Fonteurea de Agusin: «en Fonteurea de Agusin mi porción con palacios y casas y las villas que sirven allí».⁷⁴ Se puede deducir que la porción sería una divisa y que la divisera tendría prerrogativas señoriales sobre las villas cercanas y el campesinado que las habitaba, e incluso jurisdicción sobre otros individuos que tuvieran porciones o divisas en el mismo lugar. Al transmitirse este extenso patrimonio por la profligación a los reyes de Navarra que actuaban como condes de Castilla, los soberanos adquirirían no sólo la propiedad sino también la jurisdicción, y sus merinos podrían ejercerla en su representación, es decir, que un acto que en principio tenía carácter económico se convertía en otro plenamente político. La importancia de esta transmisión de bienes con consecuencias políticas justifica la solemnidad del acto que se realizó ante el *concilium* de Burgos, y que estuvieran presentes

71. Sobre la identificación de los lugares, véase el índice de Ubieto, I.

72. «Id est, Matrikal íntegra cum palatiis et edificiis et omnibus servantibus et omnia que ad ipsam villam pertinet; et villas que ad Matrikalem describunt, id est Pila íntegra, et meam portionem in Foliosa, et meam portionem in Frescinosa» (Ubieto Arteta, I, p. 145).

73. «et villam quem dicunt Ribadevias íntegra, cum suo monasterio que est in territorio de illa Petra» (Ubieto Arteta, I, pp. 145 s.).

74. «In Fonteurea de Agusin, meam portionem cum palatiis hac domibus, et villas quod ibi serviunt» (Ubieto Arteta, I, p. 145).

como testigos miembros de la alta nobleza castellana y el obispo Julián.

Otro documento castellano de la misma época expresa una situación semejante. Se trata de una relación escrita hacia el 1030 sobre las propiedades y derechos que tenían los condes de Castilla en la merindad de Clunia. La escritura está redactada en la época de Sancho el Mayor y después de la muerte de García Sánchez, entre 1029 y 1035.⁷⁶ Los dominios en Clunia de los condes de Castilla, que habían pasado al rey de Navarra, se justifican por medio de una narración que informa de cómo fueron entrando estos bienes dentro del condado y de los conflictos de los grandes propietarios o infanzones de la merindad de Clunia con los condes y con Sancho el Mayor. La última parte de este documento se refiere a la época de este rey, pero indicando que todos los bienes estaban ya en el dominio condal desde los tiempos de Fernán González hasta la muerte de Sancho García.⁷⁷ Se trata de un documento de gran complejidad, al que nosotros vamos a abordar desde el punto de vista de su importancia económica y política. Al principio del documento se dice que el conde García Fernández y su mujer doña Aba, y, después de ellos, su hijo Sancho García obtuvieron por profiliación su divisa en Espeja, divisa que pertenecía a Clunia, y que por tanto entró a formar parte del condado.⁷⁷ Por otros conceptos entraron en el condado otras divisas o heredades de infanzones de Espeja. La divisa de Annaia Dídac que

75. Menéndez Pidal lo ha fechado correctamente hacia 1030, *Orígenes del Español*, Madrid, 1956⁴, p. 35.

76. Este documento ha sido publicado varias veces. Véase M. Serrano y Sanz, *Noticias y documentos históricos del condado de Ribagorza hasta la muerte de Sancho Garcés III (Año 1035)*, Madrid, 1912, pp. 336 ss.; R. Menéndez Pidal, *op. cit.*, pp. 35 ss.; A. Ubieto Artea, *op. cit.*, I, pp. 159 ss. El documento ha sido estudiado por E. Mayer, *Historia de las instituciones sociales y políticas de España y Portugal durante los siglos V al XIV*, I, Madrid, 1925-1926, pp. 154 s. y por C. Sánchez-Albornoz, «Muchas páginas más sobre las behetrías», ahora en *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, México, 1965, pp. 243 ss. El texto que utilizamos es el de Menéndez Pidal.

77. «In tempore quod terra obtinuerunt comite Garcia Fernandiz et domna Aba, ex inde eorum filius Sancio Garcianiz, obtinuerunt in Espelia sua divisa que pertinet ad Clunia, illa diuisa deniquenti profiliatione que profiliauit ad illo comite Garcia Fernandiz et ad domna Aba, proinde intrauit in comitatu» (Menéndez Pidal, p. 35).

había cometido un crimen y marchó a tierra de moros.⁷⁸ Con motivo de un litigio en el que actuó de juez un representante del conde García Fernández, otras tierras pasaron al dominio directo del mismo, pero a la muerte de su hijo Sancho García los infanzones de Espeja las «partieron», es decir, volvieron a apropiarse de ellas.⁷⁹ El documento continúa diciendo cómo los infanzones de Espeja debían prestaciones militares al conde en Gormaz, en Osma y en San Esteban de Gormaz, y que cuando los moros tomaron estas fortalezas, en la época de Almanzor, el conde Sancho García mandó que estas anubdas las prestaran en Carazo y Peñafiel, de la misma forma que hacían todos los infanzones, y como no quisieran los infanzones de Espeja cumplir su mandato, el conde se apoderó de toda Espeja, no dejándoles más que sus heredades, y la puso bajo la administración del merino de Clunia; sin embargo, a su muerte los infanzones «partieron» Espeja, sea, volvieron a apoderarse de ella.⁸⁰

Vamos a detenernos en el estudio de esta parte del documento que trata, como hemos visto, de las relaciones de los infanzones de Espeja con los condes de Castilla. Estas relaciones terminan con el dominio político del conde sobre Espeja que quedaría sometida a los merinos de Clunia. El proceso se va dando gradualmente según lo detalla el documento, pero al mismo tiempo se puede llegar a comprender mejor lo expuesto teniendo en cuenta las circunstancias históricas que afectaban en aquel momento al condado de Castilla y al territorio de Clunia en especial. Al principio de la escritura se nos

78. «et illa diuina de Annaia Didaz per que in furiauit .III. caballos et .I. homine et fuit se ad terra de mauros, proinde intrauit in comitatu» (Menéndez Pidal, p. 35).

79. «Abolmodar Flahiníz et Abolmondar Obecuz habuerunt in terre intemtionem per earum hereditates de Spelia, et fuerunt ad illo comite García Fernandiz, et dedit eis suo homine fidele, pernomnato Tellu Barrakaniz, et partibit eis eorum hereditatibus; et presit illa serna maiore per ad illo comite; ita uero illas sernas per sekare et illas uineas per uindemiare sic eas partiberunt illos infanciones de Spelia, quando transibit domno Sancio comite» (Menéndez Pidal, pp. 35 s.).

80. «Ipsos infanciones de Spelia abuerunt fuero per anutba tenere in Gormaz et in Oxima et in Sancti Stefani; quando prenderunt ipsas casas mauros, manduit domno Sancio comite que tenuissent ipsas anutbas in Karazo et in Penna fidele, quomodo totos infanciones faciebant, et non quesierunt infanciones de Spelia suo mandato facere. Proinde presot ille comite tota Spelia, et non eis luxabit nisi suas hereditatias; et mandabit illa suo maiolino de Clunia; et post obitum de illo comite domno Sancio, partiberunt se illa illos infanciones» (Menéndez Pidal, p. 36).

dice que los condes García Fernández y Aba y su hijo Sancho García tuvieron divisa en Espeja porque fueron profiliados en ella. Es decir, que, por medio de una profiliación, entraron a formar parte en la comunidad como herederos en los linajes de los infanzones diviseros de Espeja. Ya hemos visto cómo la profiliación solía dar una preeminencia a las personas profiliadas o adoptadas, en tanto que los adoptantes quedaban en su encomendación o dependencia. La profiliación de los condes de Castilla en Espeja no parece ser una excepción, sino más bien confirmar lo expuesto. La divisa adquirida pasó a pertenecer a Clunia, centro del poder político condal, y por este camino los condes, nuevos diviseros, fueron teniendo una preponderancia administrativa, económica y política frente al resto de los infanzones. Estos aspectos están muy claros en los detalles que siguen a continuación. En primer lugar, la divisa de Annaia Dídaz pasó al condado cuando éste huyó a tierra de moros después de cometido un delito, de forma que los condes obtuvieron su divisa como compensación o pena del crimen cometido por un divisero. Puede recordarse el caso estudiado arriba de la compensación recibida por Bagauda, un propietario de Liébana que obtuvo una viña por un robo cometido contra individuos que estaban bajo su dependencia. Asimismo, el motivo de la disputa entre dos infanzones de Espeja por sus heredades, el conde nombró a un fiel suyo para decidir el litigio, ostentando de esta forma un poder judicial y adquiriendo nuevas tierras por esta razón. El ejercicio del poder político se manifiesta también en las obligaciones militares o anubdas que debían de prestar los infanzones en determinadas fortalezas: Gormaz, Osma y San Esteban. Cuando éstas fueron tomadas por Almanzor, el conde Sancho García mandó que realizaran las anubdas en Carazo y Peñafiel, como lo hacían los demás infanzones. Los infanzones de Espeja rehusaron cumplir lo ordenado por el conde, el cual se apoderó de toda Espeja dejándoles tan sólo sus heredades. Espeja pasó a depender del merino de Clunia hasta que, a la muerte de Sancho García, los infanzones la recuperaron. El servicio militar de anubda mantenido en los castillos fronterizos y al cual estaban obligados los infanzones es semejante a las obligaciones militares —*wacta*— de los *milites hispani* del Pirineo oriental en el *limes* o Marca Hispánica del reino carolingio. Esta semejanza se acentúa si se considera que los *milites hispani* gozaban de una cierta inmunidad jurisdiccional y fiscal, hecho que se repite en el caso de los infanzones de Espeja que tenían

inmunidad puesto que no dependían del merino. Desde el punto de vista de los redactores del documento, el incumplimiento de las obligaciones militares tenía como consecuencia la pérdida de esta inmunidad y que el territorio de Espeja pasara a la dependencia del merino de Clunia, quedando los infanzones solamente con algunos de sus bienes patrimoniales. Sin embargo, los infanzones no aceptaron la decisión del conde y a su muerte recuperaron Espeja y, por consiguiente, su independencia del merino de Clunia.

Queremos insistir cómo en este caso también la profiliación permitió a los condes de Castilla entrar como herederos en Espeja y, sobre esta base económica, reforzar su dominio político que se expresaba por la jurisdicción, primero sobre la divisa profiliada que había entrado en el condado y después sobre otras divisas y heredades en ejercicio de sus prerrogativas señoriales en Espeja. Finalmente toda Espeja pasó a depender de Clunia, es decir, que entró en el condado pesar de la oposición de los infanzones. Vemos, por lo tanto, cómo a partir de una profiliación los condes de Castilla habían llegado a ser diviseros con el rango de parientes mayores de los infanzones de Espeja y que, al identificarse esta situación con su dignidad y autoridad de condes, llegaron a ejercer un dominio político feudal sobre los infanzones y las tierras de Espeja, incorporándola a la merindad de Clunia.

En el mismo documento se dan ejemplos de otras divisas que entraron en el condado y en la dependencia de los merinos de Clunia, como las divisas de Torre de Guisando, cuyos titulares, Guisando, probablemente el jefe del linaje, Kintla, Gutierre y Monio eran vasallos del conde, por lo que al morir mañeros, es decir, sin herederos, pasaron al conde sus divisas, aunque los infanzones a su muerte las recobraron.⁸¹ Es interesante observar cómo en la práctica la manería de los vasallos equivalía a una adopción o profiliación, ya que el conde se convertía en el heredero de sus vasallos muertos mañeros. Los infanzones que recuperaron las divisas de Torre Guisando a la muerte del conde se consideraban, sin embargo, como los legítimos

81. «De Torre de Gisando, domno Gisando et don Kintla et don Gutierre et don Monnio fuerunt bassallos de illo conite Garcia Fernandiz, et mattarunt illos mauros in Zeruera, et fueront manneros; proinde intrarunt earunt diuisas in cometato, et mandarunt illas suos merinos qui Clunia tenuerunt; et post obitum de domno Sancio comite, partirunt illas infanciones» (Menéndez Pidal, p. 36).

representantes de la comunidad de herederos frente a los derechos del señor, como en los casos anteriores.

Según hemos indicado arriba, la comprensión general de este documento y de sus muchas complejidades debe de hacerse teniendo en cuenta la situación política por la que pasaba el condado de Castilla y en especial la región meridional que tenía a Clunia como centro. La región y merindad de Clunia, Coruña del Conde, con sus importantes fortalezas constituía una especie de marca o frontera fortificada frente a las incursiones musulmanas, de ahí la importancia de las prestaciones militares o anubdas que debían de llevar a cabo los infanzones. La época de los condes García Fernández y Sancho García es contemporánea de las conquistas de Almanzor que ocupó en los últimos decenios del siglo x las fortalezas de Gormaz y San Esteban⁸² entre otras. Estas fortalezas, además de Clunia, fueron devueltas a Sancho García por los musulmanes en el año 1010.⁸³ La parte final del documento se completa con la relación de los bienes que pertenecían a Clunia en la época de Sancho el Mayor y que, según la preten-sión expresada en la carta, servían a Clunia y estaban administrados por sus merinos desde los tiempos de Fernán González.⁸⁴

Procedente de la documentación de San Juan de la Peña hay una carta con fecha del año 1031, en la que una gran propietaria castellana de nombre Goto hace una donación mediante profiliación al rey Sancho el Mayor y a su esposa Muniadona de todas sus heredades en Castilla con las prestaciones que tenían.⁸⁵ Este documento es en todo semejante a la profiliación hecha por Oneca a los mismos reyes el año 1029 y está redactado por la misma persona, Velasco, y los testigos que lo corroboran son altos miembros de la nobleza castellana, de los que se repiten en ambos documentos los nombres de Rodrigo Gudestioz y del obispo Julián.⁸⁶ Igual que en el documento de Oneca, Goto también da sus bienes a los reyes de Navarra y a

82. Menéndez Pidal, p. 35 y nota 1.

83. R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, II, Leyden, 1932, p. 302, edición de Lévi-Provençal.

84. Menéndez Pidal, pp. 36 s.

85. «facio vobis rege domno Sancio et supra dicta regina hanc cartam donationis ac profiliationis de meas hereditates quas abeo in terretorio de Castella, id est villis ac villulis cum omnibus prestationibus suis» (Ubieta Arreta, I, pp. 163 s.).

86. Ubieta Arreta, I, pp. 148 y 166, donde se reproducen las firmas de ambos documentos, respectivamente. Los dos documentos son originales según Ubieta y no habían sido publicados antes.

sus sucesores, indicando que podrán disponer libremente de ellos a la muerte de la donante.⁸⁷ No entramos en un comentario extenso de esta carta de profiliación, porque sería repetir los conceptos vertidos al tratar de la profiliación de Oneca, cuyas conclusiones pueden ser aceptadas también en este caso.

En el cartulario de San Juan de la Peña se conservan otros documentos de profiliación que remontan al reinado de Ramiro I de Aragón. Son dos escrituras datadas una en 1045 y otra en 1047, y las profiliaciones o adopciones están hechas a favor de la reina Ermisindis y del rey Ramiro respectivamente. En la primera de ellas, Fortún Sánchez hace carta de donación y profiliación a favor de la reina de la iglesia de San Quirico y de todo lo que pertenecía a ella y que se hallaba en la potestad del donante, para que Ermisindis, sus hijos y parientes lo tuvieran a perpetuidad y pudieran disponer libremente de estos bienes.⁸⁸ Es importante en esta profiliación el que se indique cómo el donante o adoptante espera la ayuda o protección del adoptado mientras viviere —«et ut adiuvetis mici autem diu Deus mici vita concesserit»—, según se acostumbraba en las relaciones de encomendación. Esta situación se advierte de manera todavía más clara en el documento del año 1047. En él García Tiliz profilia a Ramiro I en una serie de bienes. La donación o profiliación se explica porque García Tiliz llegó a un estado de pobreza y necesidad sin que sus hijos ni parientes le ayudaran ni hicieran bien.⁸⁹ El rey Ramiro, por el contrario, le hizo bien; le dio caballos, ali-

87. «trado vel dono ego Goto vobis regi domino Sancio et coniuge vestra regina domina Momadonna, ut abeat illut vos et filii vestri et omnis progenie vestre perpetim abiturum. Post obitum vero de me Goto quicquid ex inde facere vel iudicare elegeritis, vestra redeat digna considerantia» (Ubierto Arteta, I, p. 165).

88. «Ego Fortunius Sanciis de Sancti Quirici vobis domina mea regina domna Ermisindis, propter necessitate que evenit mici [ilegible], et ut adiuvetis mici autem diu Deus mici vitam concesserit, facio vobis hanc cartam donationis ac profillationis de ecclesia Sancti Quirici, de casas, vineas quas ibi plantabi, et de terras; et totum qui pertinet ad Sancti Quirici qui in potestate mea est, totum dono vobis illo, ut abeat eum inienuo, et possidentis eum vos et filii vestri seu generatio vestra iure perpetuo; et quidquid exinde facere volueritis vestrum permaneat dignum arbitrium» (Ubierto Arteta, II, Valencia, 1963, p. 61).

89. «Hec est carta quod ego García Tiliz facio ad vos domno meo regi domno Ramiro Sanciis regis filio, propter que veni ad pauperitate vel ad necessitate et non inveni nec filios nec alia generatione qui mici adiuvasset aut bonum fecisset» (Ubierto Arteta, II, p. 76).

mento y vestido, y todo lo que necesitaba.⁹⁰ Ramiro I recibió en donación o proflación villas, alodios y campesinos dependientes que quedaban a perpetuidad en su dominio y en el de sus hijos y parientes.⁹¹ La proflación que significaba el desheredamiento de los hijos de García Tiliz en los bienes que pasaban al rey, fue objeto de una reclamación judicial tres años más tarde por parte del hijo del donante, Aznar García, que representaba a sus hermanos y a su madre. La reclamación se hizo contra el rey y dio lugar a un pleito en el que intervinieron fiadores por ambas partes, y que se resolvió a favor de Ramiro I.⁹²

La proflación del 1047 es semejante a la anterior del 1045, ya que ambas se hacen en beneficio de personas regias a cambio de una ayuda o protección. El carácter de encomendación se pone de manifiesto de manera más neta en la escritura del año 1047. El rey había hecho bien —«fecit mici bonum»— al adoptante y donante, y le había dado caballos, alimento y vestido y todo lo que necesitaba —«et dedit mici kaballos et victum sibe vestitum et omnia que fuit mici necesse»—. Esta protección dispensada por el monarca a su adoptante se hallaba dentro de los deberes de un señor hacia su vasallo o dependiente, y en un plano moral e ideológico la actitud regia es contrapuesta a la de los hijos y parientes de García Tiliz, que no le habían ayudado ni hecho bien —«et non inveni nec filios nec alia generatione qui mici adiuvasset aut bonum fecisset»— y podían ser desheredados por esta razón. Según hemos visto en los

90. «et venit in corde domni mei regi domni Ranimiri, et prendibit eum pietate de me, et non pro me facto, sed pro Dei amore fecit mici bonum et dedit mici kaballos et victum sibe vestitum et omnia que fuit mici necesse» (Ubieta Arteta, II, p. 76).

91. «Et dono adque profligo iam nominato rege domno Ranimiro in meos usque nos in villa que dicitur Ibarduese vel in omnia que ibi abeo ex mea pertinentia [ilegible] cum illo alode profligo eum in villa que nuncupant Savinenianeco et in Sancti Vincenti, sic in mesquinos quam in tota mea pertinentia que habeo et possideo, ut abeat totum hoc supra nominato iniunco et aveat et possideat illo iure perpetuo, tam ille quam filii sui et omnis generatio illius cui ille eam dimiserit» (A. Ubieta Arteta, II, pp. 76 s.).

92. «Post facta hanc cartam venit filio de Garsia Tiliz, Azenar Garceiz, alio die de Sancta Maria, in Sirasia, et demandabat suas villas iam dictas ad iam dicto rege pro dotem matris sue currente era TLXXXVIII; et levabit se Garcia Atilliz otore [?] super rege, et posuit fidiatore de lege ad suo filio Azenar Garceiz; et ipse filius posuit ad rege fidiatores senior Enneco Lopez et senior Lope Garceiz pro se et suos germanos et sua matre, quod amplius non rancurent ipsas villas ad predicto rege, nec ad filios suos» (Ubieta Arteta, II, pp. 77 s.).

documentos de profiliación estudiados más arriba, ésta era equivalente también a una encomendación en la que el adoptado quedaba como señor y protector del adoptante, además de convertirse en heredero de sus bienes. El valor político de algunas profiliaciones viene dado por el hecho de que recaigan sobre personas que ejercían la soberanía como hemos visto en los casos de los condes de Castilla, de Sancho el Mayor de Navarra y de los reyes de Aragón.

Las profiliaciones que hemos estudiado eran una forma de transmitir la propiedad a personas que se hallaban fuera de los linajes, mediante la ficción de una adopción y, en este caso, dentro de un contexto feudal de encomendación.⁹³ Sin embargo, el carácter primitivo de la adopción, esto es, la entrada dentro de un grupo emparentado está muy claro en los documentos donde se insiste que al profiliado se le constituye en el lugar de los hijos y se convierte así en heredero. Las cartas de transmisión de bienes por medio de la profiliación son típicas de las regiones septentrionales de la Península Ibérica para este período y exclusivas de la misma según nuestro conocimiento. Esto nos lleva a afirmar que el sistema de adopción dentro de los grupos emparentados del norte de la Península era una práctica habitual, que debe de ser comprendida como un elemento más que prueba la supervivencia de una sociedad gentilicia y su transformación en una sociedad feudal.

3. EL RITO DE LA ADOPCIÓN

La ceremonia de la profiliación o adopción constaba de ritos que se encuentran extendidos en pueblos primitivos, ritos que, como veremos, se conservaban también en los pueblos del norte de la Península sobre todo en los linajes aristocráticos. El rito de la adopción consistía fundamentalmente en una simulación del nacimiento, en el que la mujer hacía pasar al adoptado entre sus vestidos haciéndole aparecer como si le hubiera dado a luz. En la mitología griega, cuando Hera adopta a Hércules, la diosa se mete en un lecho y

93. Adopciones con un contenido económico, en concreto de venta de bienes, se pueden encontrar en otras situaciones históricas. Es muy claro en este sentido el ejemplo de los hititas, donde para poder vender cierto tipo de bienes inmuebles se adoptaba al comprador recurriendo a una ficción legal (véase O. R. Gurney, *The Hittites*, Pelican Books, 1964, p. 102).

empuja al héroe a través de su vestido imitando un alumbramiento. Diodoro de Sicilia, al dar esta noticia mitológica, añade que en su época este ritual de adopción era practicado por los bárbaros. En época moderna se empleaba en Bulgaria y Bosnia un rito semejante de adopción. La persona adoptada pasaba a través de los vestidos de la mujer y quedaba como su verdadero hijo y, de esta manera, entraba en la herencia de la propiedad de sus padres adoptivos.⁹⁴ También entre los romanos la ceremonia de la adopción se describe como una imitación del parto y el adoptado tomaba el *nomen* y el *cognomen* de su padre adoptivo. Para las adopciones era necesario el consentimiento de la *gens*.⁹⁵ Esta simulación del alumbramiento significaba un nuevo nacimiento no sólo de manera simbólica en el rito, sino también de manera real con todas sus consecuencias sociales al integrarse el individuo adoptado en un nuevo grupo, como era el entrar en la herencia de los bienes de sus padres adoptivos.

Uno de los ejemplos más significativos del rito de la adopción en el norte de la Península en la época medieval se encuentra en leyenda de los Infantes de Lara, transmitida en crónicas que reproducen versiones hechas sobre realidades históricas y sociales muy arcaicas.⁹⁶ Ya hemos llamado la atención en otro trabajo sobre el hecho de que en la leyenda de los Infantes de Lara se conservan entre los linajes de la aristocracia castellana altomedieval prácticas que se remontan a la sociedad gentilicia.⁹⁷ En lo que respecta al rito de adopción, la *Crónica de 1344* relata cómo Mudarra, el hijo de Gonzalo Gustioz y de la hermana de Almanzor, viene a Castilla para vengar la muerte de los siete infantes. Se dio a conocer a su padre y a doña Sancha, mujer de éste, y, después de diversas incidencias, ésta declaró ante el conde de Castilla: «señor, quando cras fuere caallero don Mudarra yo lo quiero rezebir por fijo, e credarlo en los mis bienes ante uos». ⁹⁸ A continuación la misma crónica, siguiendo la fuente poética en la que se basa, describe el rito de la adopción de Mudarra

94. J. G. Frazer, *op. cit.*, I, p. 19.

95. G. Thomson, *op. cit.*, pp. 94 s.

96. Véase R. Menéndez Pidal, *La leyenda de los Infantes de Lara*, Madrid, 1971, especialmente para el tema de la adopción, p. 30 y nota 3, donde cita diversos ejemplos.

97. A. Barbero y M. Vigil, «La organización social de los cántabros...», *art. cit.*, p. 204, ahora en *op. cit.*, pp. 151 s.

98. Citamos la *Crónica de 1344* por el texto que reproduce R. Menéndez Pidal, *La leyenda de los Infantes de Lara*, pp. 301 s.

por parte de doña Sancha, después de haber recibido el bautismo: «e rreçibiolo por fijo como manda el fuero de Castiella: entonce tomolo, e metiolo por una manga de una salifa de çicatron que tenia vestida, e tirolo por la otra, e don Mudarra ouo nombre de alli adelante don Mudarra Gonçales, ca el non quiso que le cameasen su nombre». ⁹⁹ Se puede observar cómo la adopción significaba el recibir al adoptado como hijo y heredero en los bienes del adoptante, igual que en las adopciones primitivas que hemos citado y en las cartas de profiliación comentadas arriba. El rito de la adopción es idéntico a los otros ritos que se encuentran en las leyendas y costumbres de los pueblos primitivos; así, Mudarra en la simulación del parto pasa a través del vestido de doña Sancha. Este rito se efectuó conforme al fuero de Castilla según la *Crónica de 1344*, hecho efectivamente comprobable según se verá más adelante. ¹⁰⁰ Por otra parte, Mudarra no quiso cambiar de nombre al convertirse en hijo y heredero de doña Sancha, lo cual debía de ser excepcional, pues lo corriente sería que se tomara un nombre diferente en la ceremonia de la adopción. En otra versión de la leyenda conservada en el *Arreglo Toledano de la Crónica de 1344* se describe el rito de la adopción de forma semejante, pero Mudarra cambia su nombre: «E tomo doña Sancha a don Mudarra por la mano, e metiolo por vna muy ancha manga dela su camisa, asi mismo por el cabeçon, e fuelo sacar por la otra manga, e abraçolo, e besolo en la boca, e ouolo y por su legitimo fijo heredero en todos sus bienes; e donde primero le desian don Mudarra Gonçales pusole en la pila nombre don Gonçalo. E fue luego alli fecho cauallero». ¹⁰¹ El cambio de nombre de Mudarra González en Gonzalo González en el momento de la adopción y del bautismo, que tiene también el sentido de un nuevo nacimiento, identificaba a Mudarra con el menor de los infantes hijos de doña Sancha. En la *Crónica de 1344*, aunque no existiera cambio de nombre, se sugiere, sin embargo, la identificación entre Mudarra y Gonzalo cuando le reconoció su padre Gonzalo Gustioz: «e entonce abraço a don Mudarra su fijo, e començo de llorar conel e dixole asi: "fijo Gonçalo Gonçalez, esta semejança es la vuestra mesma!"». ¹⁰²

Otra mención del rito de la adopción en circunstancias semejantes

99. Texto en R. Menéndez Pidal, *op. cit.*, p. 302.

100. R. Menéndez Pidal (*op. cit.*) alude al pasaje del fuero de Castilla.

101. Texto en R. Menéndez Pidal, *op. cit.*, p. 341.

102. *Ibid.*, pp. 299 s.

se encuentra en las fuentes que se refieren al reinado de Sancho el Mayor de Navarra con motivo de la adopción del hijo de éste, el futuro Ramiro I de Aragón, por parte de su mujer la reina Munia-dona, conocida también por otros nombres. Según el relato de la *Crónica Najerense*, García, hijo de Sancho el Mayor y Muniadona o Urraca como la llama esta crónica, acusó de adulterio a su propia madre. Ramiro, hijo primogénito de Sancho el Mayor habido en una mujer noble de Aibar, defendió a la reina probablemente en un combate judicial y, probando que la acusación no era cierta, la libró de la infamia y el peligro. La reina maldijo a su hijo García y «reci-biendo a Ramiro dentro de sus vestidos ante la curia regia, lo sacó de debajo de sus ropas como si lo pariera y lo adoptó como hijo, e hizo que tuviera una porción en el reino».¹⁰³ En la versión de la *Crónica de 1344* la reina se presenta ante el rey con el traje ritual de la adopción, «desheredó a su hijo García de sus arras y de la tierras de Aragón y Castilla que eran suyas» y, añade la crónica: «e entonce llamo á don Ramiro e dixole: don Ramiro vos sodes r-entenado, é segunt rason mas me deuierades buscar daño que nor-pro, e por vuestra bondat me librades de muerte, e por esto vos tomo por fijo e vos heredo por todo siempre en el Reyno de Aragon á vos é á todos los que de uos venieren, é otrosi de las mis arras é eso mismo vos faria de Nauarra si myo fuese. E entuençe lo tomo e lo metio por una manga de la piel e sacolo por la otra, segunt que era costumbre en aquel tiempo de tomar los fijos adoptiuos».¹⁰⁴ Encon-tramos en este episodio el mismo ritual que se ha expuesto en los casos anteriores, dándose la circunstancia de que la situación es prác-ticamente idéntica a la de Mudarra y doña Sancha. En ambos casos el adoptado es defensor o vengador de la madre adoptante que, a su vez, le instituye como heredero en los bienes o en una parte de éstos. Por otro lado, la adopción ritual, que consistía en que el adoptado entrara por una manga del vestido ceremonial y saliera por la otra,

103. *Crónica Najerense*, Valencia, 1966, ed. A. Ubieto Artera, p. 92: «Instigante namque maligni hostis uersutia, predictus Garsias non est ueritus in matrem propriam uerba proferre contumelie, et eam de adulterii iniuria diffamare. Sed Ranimirus super ipsa respondens, eam constanter et ueraciter defensauit et mendatium esse probans, de infamia et periculo liberauit. Itaque regina in tantam exarsit iram quod Garsiam maledixit, et Ranimirum intra uestes coram regali curia recipiens, et quasi parturiet illum de sub uestibus eiciens in filium adoptauit, et in regno habere fecit portionem».

104. Texto en R. Menéndez Pidal, *op. cit.*, pp. 30 s., nota 3.

se llevó a cabo en un acto solemne ante la curia regia de Navarra en un caso y ante el conde de Castilla en el otro. Ramos Loscertales ha indicado el carácter legendario de la calumnia contra la reina de Navarra y del conflicto que la siguió, que serviría para explicar la sucesión de Ramiro en el trono aragonés, pero no hace alusión al rito ni al significado de la adopción.¹⁰⁵ Es muy probable que, como dice Ramos Loscertales, constituya una leyenda el relato de la calumnia de García contra su madre y la defensa de Ramiro, pero para nosotros lo que tiene importancia no es la veracidad del dato positivo aislado, sino el comprobar la existencia de unos usos sociales con valor económico y político que sirvieron para inspirar esta narración igual que sucedió en la leyenda de los Infantes de Lara.

En estos casos, como en otros conocidos por fuentes legendarias, los usos descritos reproducen la forma de estar organizada la sociedad y presentan una coherencia muy significativa. En la *Crónica Najerense* se insiste en un hecho que pone de manifiesto una vez más la importancia de la mujer como titular y transmisora de derechos, incluso políticos, y de bienes materiales. A la muerte de García Sánchez en León, Sancho el Mayor quiso someter a Castilla y los castellanos le «dijeron: mientras que honréis apropiadamente a la reina, nuestra señora, esposa vuestra, reina doña Urraca, hija de nuestro conde Sancho, a causa de ella y no por otro motivo os aceptamos como señor, y os serviremos de buen grado como señor y marido de nuestra señora. Y así obtuvo a Castilla más por su mujer que por las armas».¹⁰⁶ En la misma crónica se cuenta cómo los castellanos rechazaron como presunto conde a Ramiro y aceptaron en cambio al niño Fernando hijo de Muniadona o Urraca. García, el hijo mayor de Sancho el Mayor y de la reina castellana, obtendría el reino de Pamplona.¹⁰⁷ La designación de un hijo menor como heredero en Castilla está de acuerdo con las costumbres de los grandes linajes

105. J. M. Ramos Loscertales, *El reino de Aragón bajo la dinastía pamplonesa*, edición preparada por José M.^a Lacarra, Salamanca, 1961, pp. 46 ss.

106. *Crónica Najerense*, ed. cit., p. 91: «Predictus itaque rex Santius, audita morte infantis Garsie, vehementissime contristatus, nullumque ad Castellum regimen uidens superstitem, Castellam sibi subicere attemptauit. Cui e contrario castellani sagaciter respondentes dixerunt: "quandiu dominam nostram uxorem uestram reginam dominam Urracam, domini nostri Sancti comitis filiam, in honorem reginam decenti tenueritis, causa ipsius et non aliter uos in dominum recipimus, et uobis quasi domino et domine nostre marito libentissime seruiemus". Sicque Castella causa uxoris potius quam armis obtenta».

107. *Crónica Najerense*, ed. cit., pp. 91 s.

castellanos según se pueden rastrear en fuentes literarias de origen legendario. Así en el *Poema de Fernán González* se cuenta cómo Gonzalo Núñez, hijo de Nuño Rasura, tuvo tres hijos varones de los cuales el menor, pero el mejor, Fernán González quedaría como único heredero del condado después de la muerte de sus hermanos:

«Don Diego González, el ermano mayor,
Rodrigo el mediano, Fernando el menor,
todos tres fueron buenos, mas Fernando el mejor,
ca quito muy grand tierra al moro Almozor.
Fino Día González, caverro muy loçano,
quedo toda la tierra en el otro ermano,
don Rodrigo por nombre que era el mediano:
señor fue muy grand tienpo del pueblo castellano.
Quando vino la ora puesta del Criador,
fue se Ruy González pora el mundo mejor:
finco toda la tierra al ermano menor,
don Fernando por nonbre, cuerpo de grand valor».¹⁰⁸

Igualmente en la leyenda de los Infantes de Lara, «el protagonista entre los siete hermanos es el menor Gonzalo González. Mudarra, vengador reencarna la figura de Gonzalo González, como ya hemos señalado arriba, y se convierte en el único heredero de Gonzalo Gustioz y de Sancha de Lara. Se puede suponer que el hijo menor podía tener en ocasiones una preeminencia en la herencia. Tanto doña Sancha de Lara como la reina Muniadona son figuras centrales femeninas como titulares de patrimonios que se transmiten por herencia conforme a las reglas sociales dominantes; esto da sentido a las adopciones rituales hechas por ellas, cuya significación y vigencia se pueden comprobar también en la documentación contemporánea, como las grandes profiliaciones hechas por las castellanas Oneca y Goto. Las mujeres podían disponer de las arras o dote recibidos del marido en el matrimonio. Así la reina Muniadona al desheredar a su hijo García hace heredero de Aragón a Ramiro al que había adoptado, y del relato de la *Crónica de 1344* se deduce que

108. R. Menéndez Pidal, *Reliquias de la poesía épica española*, Madrid, 1951, p. 56.

Aragón lo tenía en arras.¹⁰⁹ Rodrigo Jiménez de Rada en su *De rebus Hispaniae* cuenta también el episodio de la calumnia levantada a la reina Muniadona y cómo, en recompensa por haberla defendido, esta reina dio Aragón, que había recibido en dote, a Ramiro.¹¹⁰ Hay que señalar asimismo que en el texto de Jiménez de Rada esta reina aparece como figura decisiva en la división de los Estados de Sancho el Mayor de Navarra.

Es evidente que estamos tratando una serie de datos legendarios que no se ajustan exactamente a la realidad histórica factual. Por ejemplo, Fernando de Castilla no debió de ser el hijo menor de Sancho y Muniadona, porque existió otro hermano de nombre Gonzalo heredero de Sobrarbe y Ribagorza, ni tenía tres años cuando contrajo matrimonio con Sancha de León, según expone la *Crónica toledana*. Verosímilmente tampoco el territorio aragonés debió de formar parte de las arras o dote de Muniadona para que ésta lo cediera como reino a Ramiro. Sin embargo, es cierto que en los usos sociales de la nobleza pirenaica de esta época el marido no podía disponer de los bienes dados en arras o dote a su mujer. Este hecho se pone de manifiesto en la carta de profiliación del año 1047 hecha por García Tiliz a favor de Ramiro I de Aragón precisamente, donde el hijo de García Tiliz reclamaba del rey las villas dadas en la profiliación por considerar que formaban parte de la dote de su madre y que constituirían su herencia y la de sus hermanos.¹¹¹

El rito de la adopción, conocido por estos relatos legendarios, y su importancia social en las clases dominantes quedan atestiguados también por el *Fuero Viejo de Castilla*. Ya Menéndez Pidal indicó la semejanza que había entre el vestido utilizado por doña Sancha de Lara y la reina Muniadona, y la «piel de abortones» que se cita en este *Fuero*.¹¹² Efectivamente el *Fuero Viejo de Castilla* al hablar de las arras o donadío que da el marido a la mujer en el matrimonio, dice: «Esto es Fuero de Castiella antiguamente: Que todo fijoalgo pueda dar a su muger donadio a la ora del casamiento, ante que sean jurados, auiendo fijos de otra muger, o non los auiendo; e el

109. Véase el texto en R. Menéndez Pidal, *La leyenda de los Infantes de Lara*, pp. 30 s., nota 3.

110. Rodericus Ximenius de Rada, *Opera*, reimpresión facsímil de la edición de 1793, Valencia, 1968, p. 117: «Aragoniam quae eius erat ex donatione propter nuptias, dedit Ranimiro puvigno».

111. Véase arriba nota 92.

112. R. Menéndez Pidal, *op. cit.*, pp. 30 s., nota 3.

donadio que puede dar es este: una piel de abortones, que sea grande, e mui larga e deve auer en ella tres sanefas de oro, e quando fuer fecha, deve ser tan larga, que pueda un cauallero armado entrar por la una manga, e salir por la otra; e una mula ensillada e enfrenada, e un vaso de plata; e una morn, y a esta piel dicen abes: e esto solian usar antiguamente, e despues de esto usaron en Castiella de poner una quantia a este donadio, e pusieronle en quantia de mil maravedis». ¹¹³ Se trata sin duda del vestido ritual que se utilizaba en la ceremonia de adopción y que aquí es dado por el marido a la mujer como donadio con ocasión del matrimonio. El *Fuero Viejo* dice que este vestido lo daba el esposo ya tuviera hijos antes de casarse o no los tuviera. La referencia a la existencia o carencia de hijos por parte del esposo y la forma y tamaño del vestido sugieren cuál fue en su origen la utilización de esta indumentaria que, como hemos visto, servía para llevar a cabo el rito de la adopción por parte de la mujer, aunque el *Fuero Viejo* no recuerda este uso y solamente al describir su tamaño alude a que podía pasar por él un caballero armado. Era considerado este vestido como una pieza muy rica que ya no se acostumbraba a dar y que había sido sustituido por una cantidad de dinero. Este rito de adopción, que se utilizaba en la época de la formación del feudalismo, desaparece en la época de la consolidación del mismo.

4: «LA FORMACIÓN DE LOS DOMINIOS FEUDALES»

«En la formación del feudalismo se efectuó un proceso de transformación de las unidades de origen gentilicio en unidades feudales».

Se puede afirmar que, en las regiones septentrionales de la Península, la formación del feudalismo se efectuó a partir de las organizaciones gentilicias que no habían sido eliminadas por la sociedad esclavista romana. Tenemos, pues, un proceso general en el cual los grupos gentilicios se fueron transformando en comunidades de aldea, conservando la noción de una unidad de origen. Este proceso «continuaría con una división en clases acentuada dentro de estas comunidades, cuyos miembros más ricos serían ahora los únicos depositarios en sus linajes familiares de la antigua unidad de origen y del pasado gentilicio, referidos a los solares. Este último estadio corresponde ya a épocas altomedievales dentro de unas formas feudales. Como es natural el proceso no condujo mecánicamente a soluciones

113. *El Fuero Viejo de Castilla*, V, 1, 2, Madrid, 1771, ed. Jordán de Aso y de Manuel, reimpresión Valladolid, 1964, pp. 119 s.

idénticas en las diversas regiones, sino que varió según las circunstancias concretas de cada caso, aunque manteniendo una línea de desarrollo homogénea». ¹¹⁴

De esta forma, hemos visto cómo grupos emparentados de soldados campesinos con sus jefes se asentaban en dominios territoriales con una independencia en su organización interna, pero, al mismo tiempo, con una subordinación de los miembros con menos recursos o *minores* hacia los linajes aristocráticos de la comunidad o *maiores* que actuaban como *seniores* o patronos. La consecuencia inevitable era la conversión de los *minores* en campesinos dependientes o *servi* de un linaje determinado que quedaba como titular de la propiedad feudal del dominio. Desde el punto de vista jurídico, la posición de los linajes dominantes se reforzaba por la utilización de la ley en los casos en que estaba de acuerdo con la defensa de sus intereses. La defensa de estos mismos intereses quedaba salvaguardada por la dependencia personal o fidelidad de los *maiores* a los monarcas francos en el caso de los *hispani* del Pirineo oriental.

Otras veces eran los grandes dominios monásticos los que absorbían a las comunidades campesinas como trabajadores dependientes de sus tierras. Esto podía llevarse a cabo mediante pleitos en los que se invocaba la ley gótica por parte de los monasterios, o mediante el reconocimiento judicial de la dependencia de los campesinos ante un tribunal siguiendo un procedimiento que se inspiraba también en la tradición jurídica visigoda. Hay ejemplos en este sentido con diversas variantes tanto en el Pirineo oriental como en la región cantábrica. En el Pirineo oriental se fue extendiendo la propiedad feudal de la Iglesia con cierta rapidez, ya fuera por la resolución de pleitos a favor de los monasterios o por declaraciones colectivas de dependencia hechas por comunidades campesinas. En la zona cantábrica y en otras regiones del Pirineo, el proceso de expansión de la propiedad feudal se llevó a cabo de manera más sutil y posiblemente con mayores dificultades. Los monasterios adquirían por donación una división o divisa segregada del dominio colectivo de un linaje o de un grupo gentilicio de linajes, que generalmente consistía en una iglesia propia de la comunidad dotada con bienes inmuebles y muebles y regida por algún presbítero miembro de los linajes locales. De esta forma el monasterio entraba a formar parte de la comunidad y tenía

114. A. Barbero y M. Vigil, «La organización social de los cántabros...», art. cit., pp. 226 s., ahora en *op. cit.*, p. 186.

derecho a los aprovechamientos comunales. Sin duda, así llegaría a convertirse en el propietario o divisero más importante del conjunto de herederos, asegurando a su favor una dependencia progresiva del resto de los diviseros o coherederos que tuvieran divisiones o porciones en el mismo territorio. Estos casos aparecen en Santa María del Puerto, en Obarra y en San Juan de la Peña. En los documentos de Santa María del Puerto se encuentran pleitos a través de los cuales puede comprobarse cómo la separación de una porción o división del dominio de los linajes de la comunidad y la entrada del monasterio en su posesión era aceptada en el caso de que fuera por un período de tiempo limitado. Los pleitos surgirían cuando los coherederos quisieran reintegrar en su dominio la parte separada que los establecimientos monásticos consideraban de su propiedad a perpetuidad invocando la ley gótica. En San Juan de la Peña y Obarra la diferenciación social dentro de las comunidades de aldea aparece muy clara. Existen *seniores* que asumen la representación de todos los vecinos y son ellos los que, mediante esta representación, llevan cabo diferentes actos jurídicos, donaciones y pactos, con los monasterios, por medio de los cuales las comunidades de aldea en su conjunto llegarían a entrar en la dependencia monástica. Muy relacionada con este proceso está la ocupación de la tierra y su explotación, cuyas peculiaridades hemos expuesto, lo mismo que la relación existente entre la posesión colectiva de la tierra en un régimen de cultivo seminómada y extensivo, unido a la ganadería, y con rendimientos muy bajos, y el paso a un régimen agrícola sedentario donde se hizo más fácil la propiedad privada feudal y, en consecuencia, la aparición de un campesinado dependiente.

Los grandes dominios feudales laicos se extendieron, igual que los eclesiásticos, aprovechando la desintegración de las comunidades de aldea. Un ejemplo lo tenemos en el caso del patrimonio de Bagauda y Faquilo en Liébana, en cuya dependencia entraron personas con sus bienes y se utilizaron procedimientos jurídicos inspirados en fórmulas visigodas y adaptados a la realidad dominante. Así, las cartas de venta y donación fueron hechas por personas que cedieron sus porciones generalmente con el consentimiento de sus parientes y coherederos, y que quedaron en relación de dependencia respecto al señor.

Otra forma de extensión del feudalismo fue la transmisión de bienes y la entrada en relaciones de dependencia personal por medio

de la profiliación que en su origen era una adopción dentro del linaje y que después se hizo equivalente a una donación con encomendación. La importancia de las profiliaciones estriba en su originalidad como un procedimiento para extender el dominio feudal a partir de costumbres de adopción gentilicias. La ficción de la consanguineidad era necesaria para designar al heredero dentro del linaje, pero en las profiliaciones estudiadas el adoptado se convertía en el señor o patrono del adoptante, cuyos bienes recibía, y al que según los usos de encomendación feudal debía protección y ayuda. Cuando el adoptado tenía poder político, la profiliación en parte de los bienes de una comunidad servía para convertirle en señor feudal en el pleno sentido político de la expresión. Este es el caso significativo de los condes de Castilla respecto a los infanzones de Espeja, al ser profiliados los condes en una divisa, a través de la cual ejercieron su poder político, mientras los infanzones quedaron respecto a ellos en una situación muy estrecha de vasallaje. Se reproducen aquí con un significado político las actuaciones expuestas con anterioridad para otros dominios feudales con los consiguientes conflictos, al considerar los infanzones provisional o vitalicia la presencia de los condes dentro de la comunidad, en tanto que los condes querían ejercer su dominio político de manera hereditaria y perpetua.

Todos estos aspectos económicos y políticos de la profiliación dentro de un contexto feudal de dominio de bienes y personas tenían sus raíces más antiguas en los usos gentilicios conservados por los linajes aristocráticos, según se comprueba por el estudio del rito de la adopción. Estas formas rituales lógicamente más arcaicas las conocemos por las fuentes literarias y cronísticas de base legendaria y también por un texto legal como es el *Fuero Viejo de Castilla*.

Es muy significativo que, en el proceso de transformación de la sociedad gentilicia a la feudal, desempeñen un papel fundamental las mujeres como transmisoras de derechos y bienes. Así se pone de manifiesto en las donaciones hechas a los monasterios, en su aparición como testigos en los juicios y como cabezas de linaje, y en las grandes profiliaciones hechas a soberanos. El rito de la adopción es propio y exclusivo de la mujer como adoptante y transmisora de bienes en herencia, lo que está de acuerdo con las prácticas que se encuentran en las sociedades matrilineales, cuya importancia política ha sido puesta de relieve al estudiar la sucesión al trono en la formación del reino asturiano.

Barrau-Dihigo	L. Barrau-Dihigo, «Recherches sur l'histoire politique de royaume asturien (718-910)», <i>Revue Hispanique</i> , LII (1921), pp. 1-360.
BG	Procopio, <i>Bellum Gothicum</i> .
BRAH	<i>Boletín de la Real Academia de la Historia</i> .
CE	<i>Codex Euricianus</i> .
CJ	<i>Codex Justinianus</i> .
CTh	<i>Codex Theodosianus</i> .
Ducange	Du Cange, <i>Glossarium mediae et infimae latinitatis</i> .
ES	<i>España Sagrada</i> .
Gómez-Moreno	M. Gómez-Moreno, «Las primeras crónicas de la Reconquista, el ciclo de Alfonso III», <i>BRAH</i> , C (1932), pp. 562-623.
Hist. Goth.	Isidoro, <i>Historia Gothorum</i> .
HW	Julián de Toledo, <i>Historia Wambae regis</i> .
Iudicium	<i>Iudicium in tyrannorum perfidia promulgatum</i> .
Lévi-Provençal, I	E. Lévi-Provençal, <i>Histoire de l'Espagne musulmane</i> , I, París-Leyden, 1950 ² .
LI	<i>Liber Iudiciorum</i> .
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i> .
MGH AA	<i>Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi</i> .

MGH SS	<i>Monumenta Germaniae Historica. Scriptores.</i>
MGH SSM	<i>Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum.</i>
PL	J. P. Migne, <i>Patrologia Latina.</i>
RE	Pauly-Wissowa, <i>Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft.</i>
Simonet	F. J. Simonet, <i>Historia de los mozárabes de España</i> , Amsterdam, 1967; reimpresión de la edición de Madrid, 1903.
Ubieto	<i>Crónica de Alfonso III</i> , edición e índices preparados por A. Ubieto Arteta, Textos Mediales, n.º 3, Valencia, 1971.
Vives	J. Vives, T. Marín y G. Martínez, <i>Concilios visigóticos e hispano-romanos</i> , CSIC, Barcelona-Madrid, 1963.

La traducción de los cánones de los concilios visigodos la hemos tomado en general de la edición de Vives, aunque a veces hayamos hecho modificaciones.

FUENTES

- d'Abadal i de Vinyals, R., *Catalunya carolingia*, II, Institut d'Estudis Catalans, 1926-1955, 2.^a parte.
- Additamenta ad Chronica Maiora*, ed. Mommsen, *MGH Chronica Minora*, II, pp. 491-498.
- Additamenta ad Chronica Minora*, ed. Mommsen, *MGH Chronica Minora*, II, pp. 502-506.
- Ajbār Maǧmū 'a*, véase Lafuente Alcántara, E.
- Al-Maqqarī, véase Lafuente Alcántara, E.
- Alvaro, *Epistola Albari Saulo episcopo directa*, ed. I. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, I, CSIC, Madrid, 1973, pp. 224-226.
- Alvaro, *Indiculus Luminosus*, ed. I. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, I, CSIC, Madrid, 1973, pp. 270-315.
- Ambrosiaster, *Quaestiones veteris et novi testamenti*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, L, Viena, 1908.
- Amiano Marcelino, *Rerum gestarum libri qui supersunt*, Loeb Classical Library, 3 vols.
- Anales de Aniano*, *Histoire de Languedoc*, II, *Preuves*, cols. 1-12.
- Anales de Uzès*, *Histoire de Languedoc*, II, *Preuves*, cols. 23-29.
- Annales regni Francorum*, ed. Kurze, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex monumentis Germaniae historicis*, Hannover, 1895; reimpresión, 1950.
- Anónimo Mozárabe del 754 = *Continuatio Hispana*, ed. Mommsen, *MGH Chronica Minora*, II, pp. 334-368.
- Astrónomo, *Vita Hludowici*, *MGH SS*, II.
- Beato de Liébana, *In Apocalipsin libri duodecim*, ed. Sanders, reproducción fotográfica en *Codex Gerundensis*, II, Edilán, Madrid, 1975, pp. 251-645.
- Brou, L., y J. Vives, *El antifonario visigótico-mozárabe de la Catedral de León*, CSIC, Madrid-Barcelona, 1959.
- Casiodoro, *Variae*, *MGH AA*, XII, pp. 1-385.
- Chronicon Albeldense*, ed. Flórez, *ES*, XIII, Madrid, 1756, pp. 433-464.

- Codex Euricianus*, ed. A. D'Ors, *El Código de Eurico. Estudios visigóticos*, II, CSIC, Roma-Madrid, 1960, pp. 20-43.
- Codex Iustinianus*, ed. Krueger, Weidmann, Dublin-Zurich, 1970¹⁸.
- Codex Theodosianus*, ed. Mommsen, Weidmann, Dublin-Zurich, 1971¹⁴.
- Concilio de Leptines*, MGH *Concilia Karolini Aevi*, II.
- Continuatio Hispana* = Anónimo *Mozárabe del 754*.
- Crónica Albeldense*, ed. Gómez-Moreno, pp. 600-609.
- Crónica de Alfonso III*, ed. García Villada, Madrid, 1918.
- Crónica de Alfonso III*, redacción «rotense», Gómez-Moreno, pp. 608-621.
- Crónica de Alfonso III*, redacción «ovetense», Ubieto.
- Crónica de Moissac*, ed. Pertz, MGH SS, I, pp. 280-313.
- Crónica Najerense*, ed. Ubieto Artota, Valencia, 1966.
- Crónica Profética*, ed. Gómez-Moreno, pp. 622-627.
- Cronología de los reyes godos*, *Histoire de Languedoc*, II, *Preuves*, cols. 15-20.
- Cronología y serie de los reyes godos del Códice Regiovaticano 667*, PL, 83, cols. 1115-1118.
- De fisco Barcinonensi*, Vives, p. 54.
- Devic, Cl., y J. Vaissète, *Histoire générale de Languedoc*, II, *Preuves*, Privat, Toulouse, 1879-1892.
- Duplex legationis: edictum*, MGH *Capitularia regum Francorum*, I, páginas 62 ss.
- Estrabón, *Geografía*, III, ed. Schulten, *Fontes Hispaniae Antiquae*, VI, Barcelona, 1952.
- Eulogio, *Epistula tertia ad Wiliesindum*, ed. I. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, II, Madrid, 1973, pp. 497-503.
- Eulogio, *Memoriale Sanctorum*, ed. I. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, II, Madrid, 1973, pp. 363-459.
- Floriano, A. C., *Diplomática española del periodo astur (718-910)*, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1949-1951, 2 vols.
- Floriano Lorente, P., *Colección diplomática del monasterio de Santa Vcente de Oviedo*, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1968.
- Formulae Turonenses*, MGH *Legum Sectio*, V, *Formulae*.
- Formulae Visigothicae*, ed. Zeumer, MGH *Legum Sectio*, V, *Formulae*.
- Formulae Wisigothicae*, ed. Gil, *Miscellanea Wisigothica*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1972, pp. 70-112.
- Fredegario, *Chronicae*, MGH SS, II, pp. 18-168.
- Fuero Viejo de Castilla*, El, ed. Jordán de Aso y de Manuel, Madrid, 1771; reimpresión, Valladolid, 1964.
- Granja, F. de la, «La marca superior en la obra de al-'Udrí», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, VIII (1967), pp. 447-545.
- Gregorio Magno, *Registrum epistolarum*, MGH *Epistolae*, I-II.
- Gregorio Magno, *Regulae Pastorales*, PL, 77, (cols. 113-128).

- Gregorio Magno, *Libri moralium in Job*, PL, 75, cols. 509-1162; 76, cols. 9-782.
- Heterio y Beato, *ad Elipandum epistola*, PL, 96, cols. 893-1030.
- Historia Silense*, ed. Pérez de Urbel y González Ruiz-Zorrilla, CSIC, Madrid, 1959.
- Hymnus in diem Sancti Iacobi Apostoli fratris Sancti Ioannis*, ed. Blume, *Hymnodia Gotica*, en C. Blume y G. M. Dreves, *Analecta Hymnica Medii Aevi*, XXVII, Leipzig, 1897; reimpresión, Francfort, 1961, pp. 186 ss.
- Ibn al-Qūtiyya, véase Lafuente Alcántara, E.
- Isidoro, *Historia Gothorum*, ed. Mommsen, *MGH Chronica Minora*, II, pp. 267-295.
- Isidoro, *De Fide Catholica*, PL, 83, cols. 449-538.
- Isidoro, *Sententiae*, PL, 83, cols. 537-738.
- Isidoro, *De ortu et obitu patrum*, PL, 83, cols. 129-156.
- Isidoro, *Allegariae quaedam Scripturae sacrae*, PL, 83, cols. 99-130.
- Isidoro, *Etymologiae*, ed. Lindsay, Oxford, 2 vols.
- Isidoro, *Chronica*, ed. Mommsen, *MGH Chronica Minora*, II, pp. 424-481.
- Iudicium in tyrannorum perfidia promulgatum*, ed. Levison, *MGH SSM*, V, pp. 529-535.
- Jiménez de Rada, Rodrigo, *Opera*, reedición facsímil de la edición de 17 Valencia, 1968.
- Jonás de Orleáns, *De imaginibus*, PL, 106, cols. 305-388.
- Jordanes, *Getica*, ed. Mommsen, *MGH AA*, V, 1, pp. 53-138.
- Juan de Biolara, *Chronica*, ed. Mommsen, *MGH Chronica Minora*, II, pp. 211-220.
- Julián de Toledo, *Historia Wambae regis*, ed. Levison, *MGH SSM*, V, pp. 501-526.
- Julián de Toledo, *De comprobatione aetatis sextae*, PL, 96, cols. 537-586.
- Lacarra, J. M., *Colección diplomática de Irache*, I, CSIC, Universidad de Navarra, Zaragoza, 1965.
- Lacarra, J. M., «Textos navarros del Códice de Rodas», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, I (1948), pp. 193-283.
- Lafuente Alcántara, E., *Colección de obras arábigas de Historia y Geografía que publica la Real Academia de la Historia*, I, Rivadeneira, Madrid, 1867.
- Laterculus regum Visigothorum*, ed. Mommsen, *MGH Chronica Minora*, III, pp. 464-469.
- Liber Genealogus*, ed. Mommsen, *MGH Chronica Minora*, I, p. 159.
- Liber Iudiciorum*, ed. Zeumer, *MGH Legum Sectio*, I, *Leges nationum Germanicarum*, I: *Leges Visigothorum*, Hannover y Leipzig, 1902, pp. 34-456.

- Martín Duque, A. J., *Colección diplomática de Obarra*, CSIC, Universidad de Navarra, Zaragoza, 1965.
- MGH *Capitularia regum Francorum*, I.
- Ordo gentis Gotorum*, Gómez-Moreno, pp. 600-601.
- Ordo Gotorum Obetensium regum*, Gómez-Moreno, pp. 601-609.
- Orosio, *Historiae adversum paganos*, ed. Zangemeister, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, V, Viena, 1882.
- Pauli Epistola*, ed. Levison, MGH *SSM*, V, p. 500.
- Paulino de Pella, *Eucharisticus*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XVI, Viena.
- Paulo Diácono, *De vita et miraculis patrum Emeritensium*, ed. Flórez, ES, XIII, Madrid, 1756, pp. 335-386.
- Plinio el Viejo, *Naturalis Historia*, Loeb Classical Library.
- Poema de Fernán González*, en R. Menéndez Pidal, *Reliquias de la poesía épica española*, Madrid, 1951.
- Procopio, *History of the Wars*, vol. III, Loeb Classical Library.
- Próspero Tiro, *Epitoma chronicon*, MGH *Chronica Minora*, I, pp. 385-485.
- Salviano, *De gubernatione Dei*, ed. Halm, MGH *AA*, I, 1, pp. 1-108.
- Sánchez-Albornoz, C., *La España musulmana*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973^o, 2 vols.
- Sánchez Belda, L., *Cartulario de Santo Toribio de Liébana*, Archivo Histórico Nacional, Madrid, 1948.
- Sebastiani Chronicon*, ed. Flórez, ES, XIII, Madrid, 1756, pp. 475-489.
- Serrano y Sanz, M., *Noticias y documentos históricos del condado de Ribagorza hasta la muerte de Sancho Garcés III (año 1035)*, Madrid, 1912.
- Sidonio Apolinario, ed. Loyen, «Les Belles Lettres», vol. I, París, 1960.
- Tejada y Ramiro, J., *Colección de Cánones de la Iglesia Española*, II, Madrid, 1850.
- Ubieta Arteta, A., *Cartulario de San Juan de la Peña*, Valencia, 1962-1963, 2 vols.
- Udina Martorell, F., *El archivo condal de Barcelona, en los siglos IX-X*, Barcelona, 1951.
- Víctor de Aquitania, *Cursus paschalis*, MGH *Chronica Minora*, I, pp. 678-735.
- Víctor Tununense, *Chronica*, ed. Mommsen, MGH *Chronica Minora*, II, pp. 184-206.
- Vives, J., *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, CSIC, Barcelona, 1969².
- Vives, J., T. Marín y G. Martínez, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, CSIC, Barcelona-Madrid, 1963.
- Zósimo, *Historia nova*, ed. Mendelssohn, Teubner, Leipzig, 1887.

BIBLIOGRAFÍA

- Abadal, R. de, *La batalla del adopcionismo y la desintegración de la Iglesia Visigoda*, Barcelona, 1949.
- Abadal, R. de, «El paso de Septimania del dominio godo al franco a través de la invasión sarracena, 720-768», *Cuadernos de Historia de España*, XIX (1953), pp. 5-54.
- Abadal, R. de, *Del Reino de Tolosa al Reino de Toledo*, Madrid, 1960; ahora en R. d'Abadal i de Vinyals, *Dels visigots als catalans*, I, Edicions 62, Barcelona, 1969, pp. 27-57.
- d'Abadal i de Vinyals, R., *Dels visigots als catalans*, Edicions 62, Barcelona, 1969, 2 vols.
- d'Abadal i de Vinyals, R., *Catalunya carolingia*, II, Barcelona, 1926-1955, 2 vols.
- Altheim, F., *Le déclin du monde antique*, Payot, Paris, 1953.
- Anderson, P., *Passages from Antiquity to Feudalism*, NLB, Londres, 1976.
- Andreev, M., «Zur Frage des Übergangs von der Sklaverei zum Feudalismus und zur Entstehung frühester feudaler Verhältnisse», *Klio*, n.º 49 (1967), pp. 305-312.
- Antolín, G., *Catálogo de los Códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, IV, Madrid, 1916.
- Balaguer, A. M., *Las emisiones transicionales árabe-musulmanas de Hispania*, Barcelona, 1976.
- Barbero de Aguilera, A., «El pensamiento político visigodo y las primeras uniones regias en la Europa medieval», *Hispania*, XXX (1970), pp. 245-326.
- Barbero, A., «La integración de los "hispani" del Pirineo oriental al reino carolingio», *Mélanges offerts à René Crozet*, I, Poitiers, 1966, pp. 67-75, ahora en A. Prieto, ed., *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*, varios autores, Akal, Madrid, 1977, pp. 151-165.
- Barbero, A., y M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Ariel, Barcelona, 1974.
- Barbero, A., y M. Vigil, «La organización social de los cántabros y sus

- transformaciones en relación con los orígenes de la Reconquista», *Hispania Antiqua*, I (1971), pp. 197-232, ahora en A. Barbero y M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Ariel, Barcelona, 1974, pp. 139-195.
- Barceló, M., «Some Commentaries on "The Earliest Muslim Invasion of Spain"», *Islamic Studies. Journal of the Islamic Research Institute of Pakistan*, IX (junio 1970), pp. 183-190.
- Barceló, M., «Sobre algunos *fulūs* contemporáneos a la conquista de Hispania por los árabe-musulmanes», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXXIV (1971-1972), pp. 33-42.
- Barrau-Dihigo, L., «Remarques sur la Chronique dite d'Alfonso III», *Revue Hispanique*, XLVI (1919), pp. 325 ss.
- Barrau-Dihigo, L., «Recherches sur l'histoire politique du royaume Asturien (718-910)», *Revue Hispanique*, LII (1921), pp. 1-360.
- Benveniste, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Les Éditions de Minuit, París, 1969, 2 vols.
- Bloch, M., *Mélanges historiques*, SEVPEN, París, 1963, 2 vols.
- Bloch, M., *La société féodale*, Col. Evolution de l'Humanité, Albin Michel, París, 1939-1940, 2 vols.
- Bloch, M., «European Feudalism», *Mélanges historiques*, I, SEVPEN, París, 1963, pp. 177-188, publicado por primera vez en *Encyclopaedia of the Social Sciences*, VI, 1931, pp. 203-210.
- Bloch, M., «Liberté et servitude personnelles au moyen âge, particulièrement en France: contribution à une étude des classes», *Mélanges historiques*, I, SEVPEN, París, 1963, pp. 286-355, publicado por primera vez en *AHDE*, X (1933), pp. 5-101.
- Bloch, M., «Les "colliberti". Étude sur la formation de la classe servile», *Mélanges historiques*, I, SEVPEN, París, 1963, pp. 385-451, publicado por primera vez en *Revue Historique*, CLVII (1928), pp. 1-4 y 225-263.
- Boserup, E., *Las condiciones del desarrollo en la agricultura*, Tecnos, Madrid, 1967.
- Bosl, K., *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa*, Oldenbourg, Munich-Viena, 1964.
- Boutruche, R., *Seigneurie et féodalité*, Aubier, París, 1970, 2 vols.
- Brunner, H., «Der Reiterdienst und die Anfänge des Lehnwesens», *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanische Abteilung*, VIII (1887), pp. 1-38.
- Bury, J. B., *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I. to the Death of Justinian*, Dover, Nueva York, 1958, 2 vols., reimpresión.
- Cahen, C., *L'Islam des origines au début de l'empire Ottoman*, Bordas, París, 1970.

- Carlyle, R. A., *A History of the Medieval Political Theory in the West*, Edimburgo, 1960², 6 vols.
- Caro Baroja, J., *Los pueblos de España*, Istmo, Madrid, 1976², 2 vols:
- Caro Baroja, J., *Los pueblos del Norte*, Txertoa, San Sebastián, 1973².
- Castro, A., *La realidad histórica de España*, Porrúa, México, 1966².
- Coll i Adentorn, M., «Els successors de Vititza en la zona nord-est del domini visigòtic», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXXIV (1971-1972), pp. 281-307.
- Chalmeta, P., «Concesiones territoriales en Al-Andalus», *Cuadernos de Historia. Anexos de la Revista Hispania*, n.º 6, Madrid, 1975, pp. 1-90.
- Christ, K., ed., *Der Untergang des römischen Reiches*, varios autores, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1970.
- Dannenbauer, H., *Die Entstehung Europas*, Stuttgart, 1959, 2 vols.
- Defourneaux, M., «Carlomagno y el reino asturiano», *Estudios sobre la monarquía asturiana*, Oviedo, 1949, pp. 91 ss.
- Díaz y Díaz, M. C., *De Isidoro al siglo XI*, El Albir, Barcelona, 1976:
- Díaz y Díaz, M. C., «Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor», *Compostellanum*, XI, n.º 4º (1966), pp. 457-502, ahora en *De Isidoro al siglo XI*, El Albir, Barcelona, 1976, pp. 235-288.
- Díaz y Díaz, M. C., «La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000», *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XVII: *La Storiografia altomedievale*, I, Spoleto 1970, pp. 315-343, ahora en *De Isidoro al siglo XI*, El Albir, Barcelona, 1976, pp. 203-234.
- Díaz y Díaz, M. C., «Los prólogos del *Antipbonale Visigothigum* de catedral de León», *Archivos Leoneses*, VIII (1954), pp. 226-257.
- Diesner, H.-J., *Der Untergang der römischen Herrschaft in Nordafrika*, Weimar, 1964.
- Diesner, H.-J., «König Wamba und des westgotische Frühfeudalismus», *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, n.º 18 (1969), pp. 7 ss.
- Diesner, H.-J., «Das Buccellariatum von Stilicho und Sarus bis auf Aetius (454-455)», *Klio*, n.º 54 (1972), pp. 321-350.
- Diesner, H.-J., «Skaven. Untertanen und Untertanenverbände im Westgotenreich», *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, II (1970), pp. 173-194.
- Diploma del Rey Silo*, El, varios autores, Madrid, 1971.
- Dobb, M., *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971; la primera edición inglesa es de 1946.
- Dopsch, A., *Fundamentos económicos y sociales de la cultura europea*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951; la primera edición alemana es de 1918.
- Dozy, R., *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, Leyden, 1860², 2 vols.

- Dozy, R., *Histoire des musulmans d'Espagne*, ed. de Lévi-Provençal, Leyden, 1932, 3 vols.
- Duby, G., *Guerriers et paysans. VII^e-XII^e siècle*, Gallimard, Paris, 1973.
- Duchesne, L., «S. Jacques en Galice», *Annales du Midi*, XII (1900), pp. 145-180.
- Engels, F., *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état*, Editions Sociales, París, 1971.
- Estepa Díez, C., *Estructura social de la ciudad de León (siglos XI-XIII)*, León, 1977.
- Ferrari, A., «"Beneficium" y Behetría», *BRAH*, CLIX (1966), pp. 11-87 y 211-278.
- feudalismo*, El, varios autores, Ayuso, Madrid, 1972.
- Fontana, J., *La Revolución Liberal (Política y Hacienda, 1833-1845)*, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1977.
- Frazer, J. G., *The Golden Bough*, edición abreviada, Macmillan, Londres, 1957, 2 vols.
- arcía de Cortázar, J. A., *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X a XIII)*, Salamanca, 1969.
- arcía Gallo, A., *Manual de Historia del Derecho Español*, Madrid, 1964², 2 vols.
- García Gallo, A., «El carácter germánico de la épica y del derecho en la Edad Media española», *AHDE*, XXV (1955), pp. 583-680.
- García Villada, Z., «Notas sobre la Crónica de Alfonso III», *Revista de Filología Española*, VIII (1921), pp. 252 ss.
- Gil, I., *Miscellanea Wisigothica*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1972.
- Gil, I., *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, CSIC, Madrid 1973, 2 vols.
- Gil, J., «Textos olvidados del Códice de Roda», *Habis*, n.º 2 (1971), pp. 165-178.
- Gil Farrés, O., *Historia de la moneda española*, Madrid, 1959.
- Gómez-Moreno, M., *Iglesias Mozárabes*, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1919.
- Gómez-Moreno, M., «Las primeras crónicas de la Reconquista, el ciclo de Alfonso III», *BRAH*, C (1932), pp. 562-623.
- Guerra, J., «Excavaciones en la Catedral de Santiago», *La Ciencia Tomista*, n.º 274 (abril-junio 1960), pp. 269-324.
- Guichard, P., *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barral Editores, Barcelona, 1976.
- Gurney, O. R., *The Hittites*, Pelican Books, Londres, 1964.
- Hahn, I., «Das bäuerliche Patrocinium in Ost und West», *Klio*, n.º 50 (1968), pp. 261-276.
- Halphen, L., *Charlemagne et l'empire carolingien*, Col. Évolution de l'Humanité, Albin Michel, París, 1968, reedición.

- Haussig, H.-W., «Anfänge der Themenordnung», en F. Altheim-R. Stiehl, *Finanzgeschichte der Spätantike*, Frankfurt, 1957, pp. 82-114.
- Held, W., *Die Vertiefung der allgemeinen Krise im Westen des römischen Reiches*, Akademie-Verlag, Berlín, 1974.
- Iligounet, Ch., «Les Aznar, une tentative de groupement des comtés gascons et pyrénéens au IX^e siècle», *Annales du Midi* (1948), pp. 5-14.
- Jedin, H., *Breve historia de los concilios*, Herder, Barcelona, 1960.
- Jones, A. H. M., *The Later Roman Empire*. 284-602, Blackwell, Oxford, 1964, 4 vols.
- King, P. D., *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.
- Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, París-Leyden, 1950².
- Levy, E., *West Roman Vulgar Law. The Law of Property. Memoirs of the American Philosophical Society*, n.º 29, Filadelfia, 1951.
- Levy, E., «Vom römischen Precarium zum germanischen Landleihe», *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte*, LXVI, *Romanistische Abteilung* (1948), pp. 1-30.
- Lot, F., *La fin du monde antique et le début du moyen âge*, Col. Évolution de l'Humanité, Albin Michel, París, 1951.
- Lot, F., «Du régime de l'hospitalité», *Revue Belge de Philologie et Histoire*, VII (1928), pp. 975-1011.
- Llobregat Conesa, E. A., *Teodomiro de Oriola. Su vida y su obra*, Ali cante, 1973.
- MacMullen, R., *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1967.
- Maier, G., *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII*, Siglo XXI, Madrid, 1972.
- Mantran, R., *L'expansion musulmane (VII^e-XI^e siècles)*, PUF, París, 1969.
- Martínez Díez, G., *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda*, Universidad de Comillas, Comillas, 1959.
- Martínez Fernández, J., «Castro de Mohias: resultados de una investigación geocronológica», *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 73 (1971), pp. 3 ss.
- Mayer, E., *Historia de las instituciones sociales y políticas de España y Portugal durante los siglos V al XIV*, Madrid, 1925-1926, 2 vols.
- Mazza, M., *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel 3^o secolo D.C.*, Università di Catania, Catania, 1970.
- Mazzarino, S., *Aspetti sociali del quarto secolo*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 1951.
- Mazzarino, S., *El fin del mundo antiguo*, UTEHA, México, 1961.
- Mazzarino, S., «Si può parlare di rivoluzione sociale alla fine del mondo antico?», *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Il passaggio dell'antichità al medioevo in Occidente*, Spo-

- feto, 1962, ahora en A. Prieto, ed., *La transición del esclavismo al feudalismo*, varios autores, Akal, Madrid, 1975, pp. 131-145.
- Menéndez Pidal, R., *Historia de España*, dirigida por —, Espasa-Calpe, tomo II: *España romana*, Madrid, 1955²; tomo III: *España visigoda*, Madrid, 1963²; tomo IV: *España musulmana*, Madrid, 1950; tomo V: *España musulmana*, 1965²; tomo VI: *España cristiana*, 1964².
- Menéndez Pidal, R., *Reliquias de la poesía épica española*, Madrid, 1951.
- Menéndez Pidal, R., *La leyenda de los Infantes de Lara*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973³.
- Menéndez Pidal, R., *Orígenes del Español*, Espasa-Calpe, Madrid, 1956⁴.
- Menéndez Pidal, R., «La historiografía medieval sobre Alfonso II», *Estudios sobre la monarquía asturiana*, Oviedo, 1949, pp. 3 ss.
- Menéndez Pidal, R., «Repoblación y tradición en la cuenca del Duero», *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, I, CSIC, Madrid, 1960, pp. xxix-lvii.
- Miles, G. C., *The Coinage of the Visigoths of Spain. Leovigild to Achila II*, The Hispanic Society, Nueva York, 1952.
- Jitteis, H., *Lehnrecht und Staatsgewalt*, Weimar, 1933; reimpresión, Darmstadt, 1974.
- modo de producción feudal*, El, varios autores, Akal, Madrid, 1976.
- Moxó, S. de, «Sociedad, estado y feudalismo», *Revista de la Universidad de Madrid*, XX, n.º 78 (1972), pp. 171-202.
- Müller-Mertens, E., *Karl der Grosse, Ludwig der Fromme und die Freien*, Akademie-Verlag, Berlín, 1963.
- Musset, L., *Las invasiones bárbaras. Las oleadas germánicas*, Labor, Barcelona, 1967.
- Orlandis, J., *El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda. Estudios Visigóticos*, III, CSIC, Madrid-Roma, 1963.
- Orlandis, J., *Historia de España. La época visigótica*, Gredos, Madrid, 1977.
- D'Ors, A., *El Código de Eurico. Estudios Visigóticos*, II, CSIC, Roma-Madrid, 1960.
- D'Ors, A., «Los leudes de LV Antiqua 4, 5, 5», *AHDE*, XXIV (1954).
- Pastor de Togneri, R., «Historia de las familias en Castilla y León (siglos x-xiv) y su relación con la formación de los grandes dominios eclesiásticos», *Cuadernos de Historia de España*, XLIII-XLIV (1967), pp. 88-118.
- Pérez de Urbel, J., «Antifonario de León», *Archivos Leoneses*, VIII (1954), pp. 115-144.
- Pontieri, M. B., «Una familia de propietarios rurales en la Liébana del siglo x», *Cuadernos de Historia de España*, XLIII-XLIV (1967), pp. 119-132.

- Prieto, A., ed., *La transición del esclavismo al feudalismo*, varios autores, Akal, Madrid, 1975.
- Prieto, A., ed., *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*, varios autores, Akal, Madrid, 1977.
- Quentin, H., *Les Martyrologues historiques du moyen âge*, París, 1908; reimprisión, Darmstadt, 1969.
- Ramos Loscertales, J. M., *El reino de Aragón bajo la dinastía pamplonesa*, edición preparada por J. M. Lacarra, Salamanca, 1961.
- Recherches internationales à la lumière du marxisme. Le féodalisme*, varios autores, La Nouvelle Critique, París, 1963.
- Rémondon, R., *La crisis del Imperio Romano de Marco Aurelio a Anastasio*, Labor, Barcelona, 1967.
- Rodríguez, J. C., *Teoría e historia de la producción ideológica. 1: Las primeras literaturas burguesas*, Akal, Madrid, 1974.
- Romeu Figueras, J., «Mitos tradicionales pirenaicos (Alto Ripollés y Valle de Ribas y Freser)», *Pirineos*, VI (1950), pp. 137-183.
- Rostovtzeff, M., *Historia social y económica del Imperio Romano*. Espasa-Calpe, Madrid, 1962², 2 vols.
- Sánchez-Albornoz, C., *España, un enigma histórico*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1956, 2 vols.
- Sánchez-Albornoz, C., *En torno a los orígenes del feudalismo*, Mendoza, 1942, 3 vols.
- Sánchez-Albornoz, C., «Historia y libertad», *Adunanze straordinarie per il conferimento dei premi A. Feltrinelli*, vol. I, fasc. 8: *Accademia Nazionale dei Lincei. Fondo Antonio Feltrinelli*, Roma, 1971, pp. 165-171.
- Sánchez-Albornoz, C., *El «stipendium» hispano-godo y los orígenes del beneficio prefeudal*, Buenos Aires, 1947, ahora en *Estudios visigodos*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Studi Storici, fasc. 78-79, Roma, 1971, pp. 253-375.
- Sánchez-Albornoz, C., «El ejército visigodo: su protofeudalización», *Cuadernos de Historia de España*, XLIII-XLIV (1967), pp. 5-73, ahora en *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*, Editorial Jurídica de Chile, Santiago de Chile, 1970, pp. 5-56.
- Sánchez-Albornoz, C., *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*, Editorial Jurídica de Chile, Santiago, 1970.
- Sánchez-Albornoz, C., *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1965.
- Sánchez-Albornoz, C., «Los libertos en el reino astur-leonés», *Revista Portuguesa de Historia*, IV (1947), ahora en *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1965, pp. 317-351.
- Sánchez-Albornoz, C., «Los leudes en la *lex Visigothorum*», *Revista Chilena de Historia del Derecho*, n.º 2 (1961), pp. 11-21, ahora en *Inves-*

- tigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*, Editorial Jurídica de Chile, Santiago, 1970, pp. 57-65.
- Sánchez-Albornoz, C., «El precarium en occidente durante los primeros siglos medievales», *Etudes d'histoire du Droit privé offertes à Pierre Pebot*, París, 1959, ahora en *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1965, pp. 521-546.
- Sánchez-Albornoz, C., «El senatus visigodo. Don Rodrigo rey legítimo de España», *Cuadernos de Historia de España*, VI (1946), ahora en *Orígenes de la Nación Española. El Reino de Asturias*, I, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1972, pp. 192-269.
- Sánchez-Albornoz, C., *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval (siglos VIII al XII)*, Instituto de Historia de España, Buenos Aires, 1967.
- Sánchez-Albornoz, C., «¿Una crónica asturiana perdida?», *Revista de Filología Hispánica*, VII, n.º 2 (1945), ahora en *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval (siglos VIII al XII)*, Instituto de Historia de España, Buenos Aires, 1967, pp. 111-160.
- Sánchez-Albornoz, C., «Itinerario de la conquista de España por los musulmanes», *Cuadernos de Historia de España*, X (1948), pp. 21-47, ahora en *Orígenes de la Nación Española. El Reino de Asturias*, I, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1972, pp. 413-458.
- Sánchez-Albornoz, C., *Despoblación y repoblación del valle del Duero*, Instituto de Historia de España, Buenos Aires, 1966.
- Sánchez-Albornoz, C., «El nombre de Castilla», *Homenaje a don Ramón Menéndez Pidal*, II, Madrid, 1951.
- Sánchez-Albornoz, C., «La sucesión al trono en los reinos de León y Castilla», ahora en *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1965, pp. 639-704.
- Sánchez-Albornoz, C., «El relato de Alfonso III sobre Covadonga», *Humanitas*, III, n.º 9 (1957), ahora en *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval (siglos VIII al XII)*, Instituto de Historia de España, Buenos Aires, 1967, pp. 161-202.
- Sánchez-Albornoz, C., «Serie de documentos inéditos del reino de Asturias», *Cuadernos de Historia de España*, I-II (1944), pp. 298-351, ahora en *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*, Editorial Jurídica de Chile, Santiago, 1970, pp. 135-177.
- Sánchez-Albornoz, C., «Muchas páginas sobre las behetrías», *AHDE*, IV (1928), pp. 5-141, ahora en *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1965, pp. 185-302.

- Sánchez-Albornoz, C., *Orígenes de la Nación Española. El Reino de Asturias*, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1972, 1974, 1975, 3 vols.
- Schtajerman, E. M., *Die Krise der Sklavenhalterordnung im Westen des römischen Reiches*, Akademie-Verlag, Berlín, 1964.
- Seyfarth, W., *Soziale Fragen der spätrömischen Kaiserzeit im Spiegel des Theodosianus*, Akademie-Verlag, Berlín, 1963.
- Seyfarth, W., «Das Begriff "Epoche sozialer Revolutionen" und die Spätantike», *Klio*, n.º 49 (1967), pp. 271-283.
- Shaban, M. A., *Islamic History. A. D. 600-750 (A. H. 132). A New Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.
- Shaban, M. A., *Islamic History. A New Interpretation, 2. A. D. 750-1055 (A. H. 132-448)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.
- Simonet, F. J., *Historia de los mozárabes de España*, Oriental Press, Amsterdam, 1967; reimpresión de la edición de Madrid de 1903.
- Stein, E., *Histoire du Bas-Empire*, Hakkert, Amsterdam, 1968, reimpresión, 2 vols.
- Thompson, E. A., «Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain», *Past and Present*, n.º 2 (1952), pp. 11-23.
- Thompson, E. A., «The Settlement of the Barbarians in Southern Gaul», *Journal of Roman Studies*, XLVI (1956), pp. 65-75.
- Thompson, E. A., «The Visigoths from Frithugern to Euric», *Historia* XV (1963), pp. 105-126.
- Thompson, E. A., *The Visigoths in the Time of Ulfila*, Oxford University Press, Oxford, 1966.
- Thompson, E. A., *The Early Germans*, Oxford University Press, Oxford, 1968².
- Thompson, E. A., *The Goths in Spain*, Oxford University Press, Oxford, 1969.
- Thomson, G., *Studies in Ancient Greek Society. The Prehistoric Aegean*, Lawrence and Wishart, Londres, 1961².
- Torres López, M., «El estado visigótico», *AHDE*, III (1926) pp. 307-475.
- Valdeavellano, L. G. de, *Historia de España*, Revista de Occidente, Madrid, 1955², I vol., 2 partes.
- Valdeavellano, L. G. de, *Curso de Historia de las instituciones españolas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.
- Vicens Vives, J., *Aproximación a la Historia de España*, Ed. Vicens Vives, Barcelona, 1968³.
- Vico, G., *Una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, Aguilar, Buenos Aires, 1964³, 4 vols.
- Vigil, M., «Romanización y permanencia de estructuras sociales indígenas en la España septentrional», *BRAH*, CLII (1963), pp. 225-234,

- ahora en A. Prieto, ed., *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*, varios autores, Akal, Madrid, 1977, pp. 129-137.
- Vigil, M. - A. Barbero, «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista: cántabros y vascones desde fines del Imperio Romano hasta la invasión musulmana», *BRAH*, CLVI (1965), pp. 271-339, ahora en A. Barbero y M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Ariel, Barcelona, 1974, pp. 10-98.
- Vigil, M., y A. Barbero, «Algunos aspectos de la feudalización del reino visigodo en relación a su organización financiera y militar», *Moneda y Crédito*, n.º 112 (1970), pp. 71-91, ahora en A. Barbero y M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Ariel, Barcelona, 1974, pp. 105-137.
- Vigil, M., *Historia de España Alfaguara*, I: *Edad Antigua*, Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- Vigil, M., y A. Barbero, «Sucesión al trono y evolución social en el reino visigodo», *Hispania Antigua*, IV (1974), pp. 379-393.
- Vogt, J., *La decadencia de Roma. Metamorfosis de la cultura antigua*. 200-500, Guadarrama, Madrid, 1968.
- White, L., *Medieval Technology and Social Change*, Oxford University Press, Oxford, 1962.
- Zeumer, K., *Historia de la legislación visigoda*, Barcelona, 1944.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Aba, condesa de Castilla, 387, 389
 d'Abadal i de Vinyals, R., 36, 211, 215, 312, 354-357, 359
 Abd al-'Aziz, 208-209
 'Adb al-Rahman I, 229
 'Abd al-Rahman II, 273
 Achila II, 200, 204, 206, 211, 227, 244
 Adeca, 365-367
 Adón de Viena, 319
 Adosinda, 260, 286, 308-310, 312, 314-316, 323, 328-329, 339, 341-343, 346
 Adriano, emperador, 19
 Agustín, san, 174-175
 Alerio, véase Agerio
 Ailo, 359
 Agerio, 377-379
 Alarico I, 187-188
 Alarico II, 61, 165
 Alateo, 187-188
 Alavivo, 188
 Alcuino de York, 255
 Aldroito, 320-321, 323, 325
 Alfonso I, 213, 216-221, 223, 236-237, 262, 264-265, 276-277, 279-280, 282-284, 286-287, 291-292, 303, 308, 313-314, 317, 323, 327-329, 336, 339, 341-344, 346-347.
 Alfonso II, 232, 244-247, 256, 260, 263, 286-289, 291-292, 294, 301-302, 309, 312, 314-319, 321-324, 326, 328-329, 339-347, 352
 Alfonso III, 205, 212, 216-218, 220, 225, 232, 235-236, 238-239, 246-247, 250, 257-258, 261-262, 264-265, 274-278, 282-283, 286-287, 289, 292, 295, 301-302, 310, 314, 316, 319, 326-328, 336-337, 344
 Alfonso VI, 353
 al-Hurr, 209-210
 Almanzor, 374, 375, 388-389, 391, 395, 399
 al-Maqqari, 207, 213
 al-Samh, 209-211
 Altheim, F., 16, 86, 161
 al-'Udri, 209, 223
 Álvaro de Córdoba, 249, 273-274
 Amalarico, 189-190
 Amiano Marcelino, 187-188
 Anco Marcio, 330
 Anderson, P., 161
 Andreev, M., 161
 Anella, 366-368
 Anfición, 333
 Ansemundo, 214
 Anthemio, emperador, 24-25, 46
 Antolín, G., 204, 243
 Antonio, obispo, 362-364
 Apringio de Beja, 260
 Arcadio, emperador, 35, 45
 Ardabasto, 206-207, 229
 Ardo, 204, 206-207, 227
 Arévalo, 240-241
 Arias, clérigo, 179
 Artemio, 114
 Atanagildo, 204-205, 208, 230
 Atanarico, 188, 240
 Ataúlfo, 46, 188

- Aurelio (documento de Sto. Toribio de Liebana), 378
 Aurelio (documento de Sta. María del Puerto), 362-363
 Aurelio, rey de Asturias, 169, 262, 286, 289, 307-308, 313, 327, 329, 340-341, 343, 347
 Ausonio, 381
- Babila, abad, 358
 Bagaude, 377-380, 383, 389, 403
 Balaguer, A. M., 210
 Balla, prior, 361, 375
 Banū Angelino, 230
 Banū Ḥayyāy, 271
 Banū Jaṭṭāb, 271
 Banū Sabarico, 230
 Banū Qasī, 209, 222, 223, 230, 284, 350
 Barbero, A., 37, 41, 105, 114, 121, 125, 140, 152, 154, 157, 163-164, 166, 169, 175-178, 192, 194, 199, 202, 206, 213, 217-218, 222-223, 235, 279, 280, 283, 294, 302, 304, 331, 336, 350, 355, 357, 371, 395, 402
 Barceló, M., 121, 202, 205
 Iarrau-Dihigo, L., 186, 212-213, 223, 225, 232, 274, 281, 285-290, 292, 299, 301, 318, 320, 323, 343, 345, 352
 Beato de Liébana, 250, 260, 311-312, 342
 Belascotenes, Galindo, 349
 Belascotenes, García, 350
 Belludo, 367
 Benveniste, E., 13
 Bermisinda, 303-304, véase Ermesinda
 Bermudo I, 286, 289, 292, 294, 298, 309, 313-316, 321, 323, 324, 329-330, 343-344, 346
 Bernardo del Carpio, 352
 Bloch, Marc, 12-13, 16, 155, 169
 Blume, C., 260, 312
 Boronra, 377-378
 Boserup, E., 371
 Bosl, K., 24
 Doutruche, R., 16, 155
- Braudel, F., 16
 Braulio, san, 291, 293
 Brou, L., 179
 Brunner, H., 155, 158-160
 Bury, J. B., 161
- Cahen, C., 230-231
 Calorato, sayón, 322, 363
 Cambra, obispo, 99
 Carlomagno, 125, 198, 241-246, 254, 256, 297, 318-319, 354
 Carlomán, 198
 Carlos el Calvo, 242, 245-246, 354-355
 Carlos Martel, 87, 158, 159, 214-215, 221, 297
 Caro Baroja, J., 332, 348, 351-352
 Casiodoro, 37
 Castro, A., 17-18
 Cassius, comes, 125, 230
 Cécropé, 333
 Centullo (documento de San Juan de las Abadesas), 360
 Céntulo, hijo de Aznar Galfindez, 349-350
 César, 34, 293
 Cissila, presbítero, 365-368
 Clodoveo, 190
 Clotario III, rey de Neustria, 253-254
 Coll i Alentorn, M., 207
 Constanancio, patricio, 36, 38
 Constantino, emperador, 21, 61, 163-164
- Chalmeta, P., 209, 230
 Childerico III, rey de Neustria, 324
 Chindasvinto, 45, 47, 49, 51, 79, 86, 111, 113-115, 118, 121, 132-133, 135, 150, 153, 165, 193, 205, 291, 293, 325
 Chintila, 63, 69, 75, 95, 106-111, 116, 118-119, 122, 128-129, 132-133, 146, 184, 191, 193
 Christ, K., 161
- Dannenberg, H., 161, 224

Frente a las tradicionales interpretaciones extrahistóricas de la historia de España, presentes en la obra de autores como Sánchez-Albornoz o Castro, los profesores Abilio Barbero y Marcelo Vigil estudian aquí la historia peninsular en un período concreto, exponiendo las características de las transformaciones sociales en las diversas áreas de la Península. La formación del feudalismo en la Península Ibérica no fue algo anómalo ni diferente de otros procesos conocidos en la historia universal. Por otra parte, el feudalismo es entendido como una forma de organizarse la sociedad en su conjunto, a todos los niveles: económico, institucional, político e ideológico. Mientras otros historiadores han hecho de acontecimientos como la invasión visigoda, la musulmana y una supuesta «Reconquista» el eje de la historia peninsular, este libro trata de encontrar una explicación racional a esos fenómenos, desde una perspectiva radicalmente nueva, a través del análisis de las contradicciones sociales.